D 21 120 F

KÖNIGSTEINER STUDIEN

1. u. 2. Vierteljahr 1969 · 15. Jahrgang der „Königsteiner Blätter“ · Postverlagsort Frankfurt/Main

Beiträge

Herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein im Taunus in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e. V.

A. Bitterlich, K. Braunstein, L. Drewniak, P. Hadrossek, A. K. Huber, A. Janko, A. Kindermann, E. Kroker, H.-J. Schulz, P. Wenzel

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im Taunus e.V.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Adolf Hampel, in Verbindung mit: Prof. Dr. Leander Drewniak OSB, Akademiedirektor Prof. Dr. Paul Hadrossek, Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem, Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker, Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz.

Anschrift:

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Straße 3, Telefon (0 61 74) 43 03

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Leander Drewniak OSB

Prof. Dr. Karl Braunstein

Prof. Dr. Anton Janko

Prof. Dr. Paul Hadrossek

Oberschulrat Dr. Joseph Borucki

Dozent Dr. Heinz Reinelt

Spiritual Dr. Josef Thiel
624 Königstein/Ts., Bischof-Kaller-Straße 3

Prof. Dr. Franz Pilhatsch
86 Bamberg, Viktor-v.-Scheffel-Straße 8

Prof. Dr. Leonhard Gilen
6 Frankfurt/M., Offenbacher Landstraße 224

Versand und Zahlungsverkehr besorgt: Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Ts., Postscheckkonto Frankfurt/Main Nr. 794

Herstellung:

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn

 — Die „Königsteiner Studien" erscheinen jährlich in *vier* Heften. Jahresbezug 8,— DM. Einzelheft 2,— DM (und Porto). Unverlangt eingesandte Bücher werden angezeigt, Besprechung bleibt vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis des Jahrgangs 1969

Beiträge

Buchbesprechungen

v. Hildebrand. Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes. Verlag Habbel, Regensburg (Elisabeth Herbrich). 1969, 4 S. 187

Keil, Theodor. Die Deutsche Schule in den Sudetenländern. Verlag Lerche, München (R. Mattausch). 1969, 4 S. 186

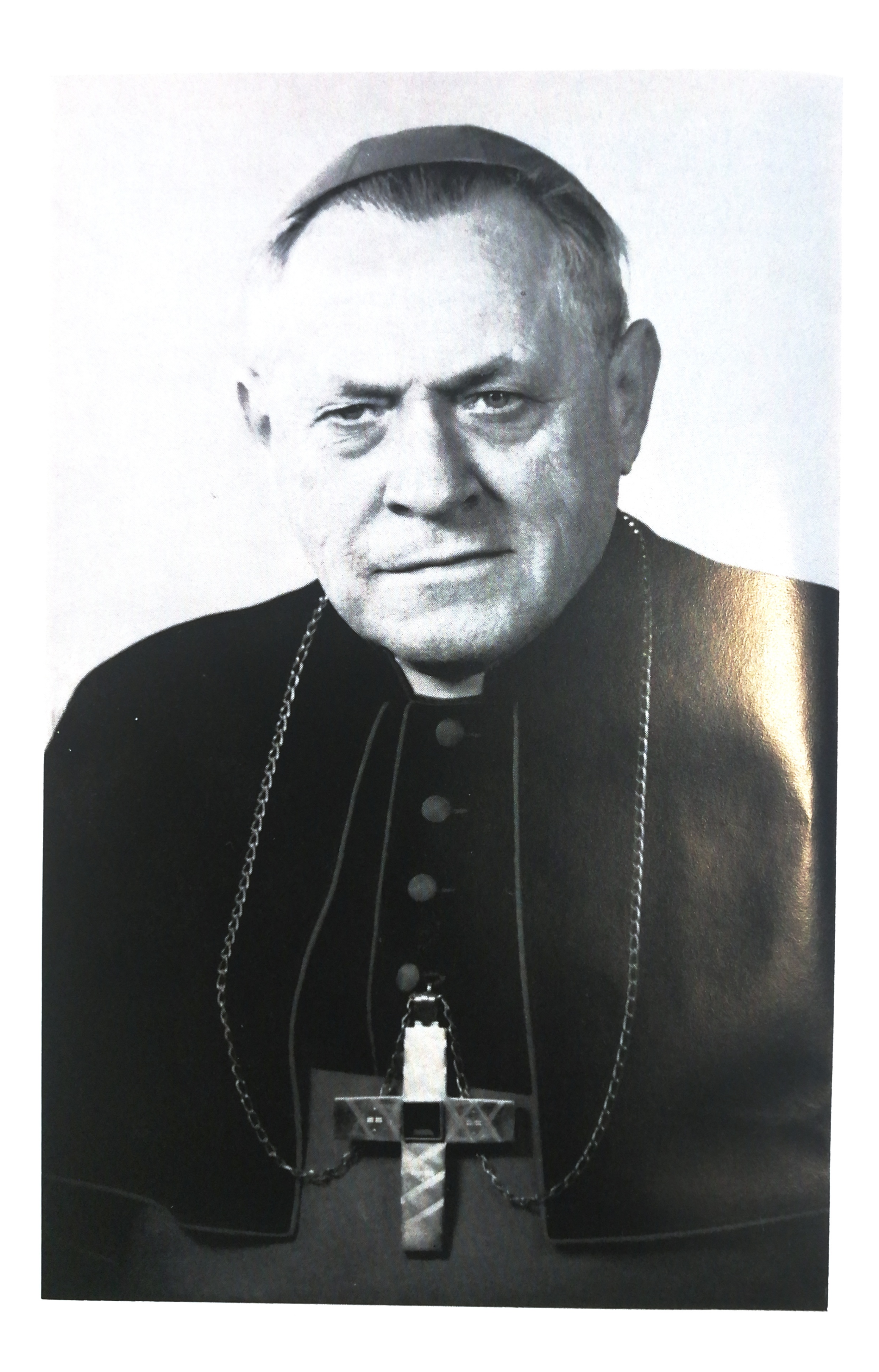
Lehmann, Michael. Der Donauschwabe und sein geistiges Profil. Gerhardverlag, Stuttgart (Martin Ross). 1969, 3 S. 141

Lukács, Georg. Geschichte und Klassenbewußtsein. Luchterhand Verlag, Neuwied (M. Mandin). 1969, 3 S. 129

Paschenda, Viktor. Oberschlesische Passion. Oberschlesischer Heimatverlag, Augsburg (Paul Hadrossek). 1969, 3 S. 137

Sakramentum Mundi I—III. Theologisches Lexikon für die Praxis. Verlag Herder, Freiburg (F. L. Drewniak). 1969, 3 S. 132

Schiwy S. J., Günther. Der Französische Strukturalismus. Verlag Rowolth (A. Rucktäschel). 1969, 3 S. 136



EXCELLENTIA REVERENDISSIMA
DILECTE IN CHRISTO PATER

POST TOT IN INGENTI TEMPORUM RERUMQUE
FLUCTUATIONE EXANTLATOS LABORES
SEPTEM AETATIS DECENNIA TIBI EXPLENTI
VERE MUNDANAS VARIETATES SATIS SUPERQUE EXPERTO
TIBI QUO GLORIAMUR COLLEGA
TRIPLICI SCIENTIARUM LAUREA INSIGNITO
IUNCTI IN GRATIIS AGENDIS PROVIDENTISSIMO DEO
IMPENSE OPTAMUS PIEQUE PRECAMUR
UT IPSE QUI DIVES EST IN MISERICORDIA
LONGAEVAM TIBI TRIBUAT VITAM
CORPORIS ANIMIQUE VIGOREM SUSTENTET
OPERA TUA PROSEQUATUR BENEDICTIONE OPIMA
AC TANDEM IN ILLA QUAM INQUIRIMUS CIVITATE
AETERNIS TE CUMULET PRAEMIIS

PROFESSORES ET DOCENTES
ATHENAEI DE KOENIGSTEIN

Karl Braunstein



Das nordböhmische »Niederland« - Land der Bischöfe

Das nordböhmische „Niederland", die nördliche Spitze Böhmens, kann es sich zur Ehre anrechnen, eine beachtliche Zahl von Bischöfen aufzuweisen. Bereits der erste Bischof der Diözese Leitmeritz, Maximilian Rudolf Freiherr von Schleinitz (1655—1675), stammte aus Warnsdorf. Er ist es gewesen, der persönlich die Verhandlungen über die Bistumsgründung zu einem erfolgreichen Ende geführt und auch sein väterliches Erbteil zum Besten des Bistums verwendet hat. 1670 teilte er seine Diözese zunächst in sechs Vikariatsbezirke: Leitmeritz, Bilin, Leipa, Aussig, Melnik und Hainspach und besetzte sie mit einem Kreisdechanten. Um den katholischen Glauben in der erst jüngst und teilweise unter Widerstreben bekehrten Diözese zu festigen, sorgte er für fleißige Abhaltung von Volksmissionen und durch strenge Diözesanstatuten (die sogenannte Schleinitzsche Kirchenordnung) für einen pflichteifrigen Diensteinsatz seines Klerus. An den ersten Bischof von Leitmeritz wird der Besucher der Domkirche erinnert, wo in der Gruft vor dem Marienaltar seine Gebeine ruhen.

Wohl noch bekannter ist der siebente Bischof von Leitmeritz: Ferdinand Kindermann (1790 bis 1801). Im Jahre 1740 als Häuslersohn zu Königswalde geboren, gründete er als Dechant von Kaplitz die erste Musterschule, welche bald die Aufmerksamkeit selbst des kaiserlichen Hofes auf sich zog. 1774 wurde er zum Neuorganisator des gesamten böhmischen Schulwesens ausersehen und zum k. k. Schulrat ernannt. Als solcher eröffnete er schon im nächsten Jahre die k. k. Normalschule in Prag als Muster- und Lehrerbildungsschule für das ganze große Land, was mit der Erhebung in den Adelsstand und dem Prädikat „Ritter von Schulstein" honoriert wurde. Auch als Bischof blieb Kindermann oberster Schulvisitator und machte seinem Ehrentitel durch neue Schulbauten, besonders in der eigenen Diözese, zusätzliche Ehre.

Der dritte „Niederländer" auf dem Bischofsstuhl zu Leitmeritz war August Bartholomäus Hille (1832—1865). Dieser lernbegierige Schneidersohn aus Schönau wirkte bereits auf seinem ersten Seelsorgerposten, als Kaplan von Schluckenau, äußerst segensreich und aufgeschlossen; u. a. fiel schon damals seine ökumenische Einstellung gegenüber protestantischen Kreisen an der nahen sächsischen Grenze auf. 1820 wurde er Rektor des Leitmeritzer Priesterseminars und 1831 Diözesanbischof. Die Annalen rühmen seine ununterbrochene Tätigkeit von früh morgens bis spät nachts. Seine Hirtenbriefe dienten nah und fern als Vorbild, seine Pastoralinstruktionen machten Schule weit über die Grenzen. Auch des Bischofs Sorge für Priesterexerzitien und regelmäßige Pastoralkonferenzen wirkten beispielgebend. Außer einer Lehrerbildungsanstalt machte die Erbauung eines geräumigen Krankenhauses (Marienhospital) und

der Taubstummenanstalt in der Elbestadt, besonders aber die Errichtung des bekannten Jesuitengymnasiums zu Mariaschein, den großen Organisator und Prediger vielleicht zum bislang bedeutendsten Leitmeritzer Bischof.

Die kürzeste, gleichwohl äußerst segensreiche bischöfliche Amtszeit weist der 13. Oberhirte der nordböhmischen Diözese auf: Dr. Anton Ludwig Frind (1879—1881). Der hohe Turm, den die Domkirche ihm verdankt, erinnert an den angesehenen Kirchenhistoriker auf dem Bischofsstuhl. Das Hauptwerk des 1813 in Hainspach gebürtigen Wissenschaftlers ist: „Die Kirchengeschichte Böhmens" (I—IV, 1864—1878).

Rechnen wir Kamnitz noch zum Niederland, müssen wir auch den Wiener Burgpfarrer Jakob Frint, der in der Kaiserstadt das nach ihm benannte „Frintaneum" gründete, mitzählen. Er war 1827 zum Bischof von St. Pölten ernannt worden, wo er sich als kirchlicher Schriftsteller und sozialer Organisator einen Namen machte, weit über Niederösterreich hinaus.

Auf alle Fälle ist der Neffe Anton Frinds, Wenzel Frind, anzuführen. Dieser einflußreiche Moraltheologe wurde Weihbischof von Prag, wo er sich als Förderer des Priesternachwuchses und der deutschen katholischen Presse auszeichnete. Mancher Leser dieses Beitrags hat ihn 1932 in seinem Geburtsstädtchen Hainspach zu Grabe geleitet; dort hatte er die Friedhofskapelle erbaut, unter dem Gemälde des Auferstandenen ruht er neben dem Zisterzienserabt Salesius Mayer, der aus Röhrsdorf bei Hainspach stammte.

Äußerst schwer hatte es der 16. Leitmeritzer Bischof — Dr. Anton Alois Weber. Er war 1877 in Wolfsberg bei Zeidler geboren und der fünfte Bischof, der aus dem eigenen Diözesangebiet selbst und zugleich aus dem Vikariat Hainspach kam. Weber folgte dem markanten Bischof Groß. Nach der Zeit der großen Arbeitslosigkeit legten der Anschluß an das Reich, der Krieg und besonders die anschließende Deutschenvertreibung drückendste Aufgaben und Sorgen auf Bischof Weber, bis er nach der wohl unfreiwilligen Resignation noch zu Hause starb.

Inzwischen ragte in der Hirtensorge um die Heimatverjagten und die Kirche in der geknechteten Heimat und im ganzen verfolgten Osten bald der Königsteiner Prälat Kindermann hervor. Er wurde am 8. 8. 1899 in Neugrafenwalde geboren, besuchte das Jesuitengymnasium zu Mariaschein, stand 1917/18 als Korporal im heutigen Südtirol, bevor er im Juni 1919 maturierte. Seine theologischen Studien begann er in Leitmeritz und beschloß sie in Rom, wo er am 5. 4. 1924 die Priesterweihe empfing. Rom war seine zweite Heimat geworden. Dorthin kehrte er 1928 nach vier schweren Kaplansjahren im Kohlenrevier Dux zurück und oblag in der Stadt des klassischen Rechtes seinen Rechtsstudien. Als dreifacher Doktor (Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft) wurde er zunächst Lehrbeauftragter in Leitmeritz und Religionslehrer in Aussig. 1932 erschien sein wissenschaftliches Hauptwerk: „Das landesfürstliche Ernennungsrecht". 1933 erwarb er den seltenen Titel „Advokat der hl. Röm. Rota und Apost. Signatur" und übernahm im folgenden Jahre die Professur für Moraltheologie zu Leitmeritz und war gleichzeitig als Privatdozent für Kirchenrecht an der Universität

Prag tätig, wo er 1937 zum Universitätsprofessor für Kirchenrecht aufstieg. 1939 wurde er zusätzlich Rektor des von ihm gegründeten deutschen Theologenkonvikts zu Prag, 1940 Prodekan der Theologischen Fakultät der Karls-Universität. Als Herausgeber des Prager Kirchenblattes war er mehrmals Gestapoverhören ausgesetzt und schließlich mit dem Seelsorgeverbot bestraft. Im Jahre 1945 vier Monate interniert, später verhaftet, teilte er mit zahllosen Deutschen Prags das bittere Schicksal; nicht wenige konnte er buchstäblich vor dem Hungertod bewahren. 1946 kam er nach kühner Fahrt nach Königstein, wo er Leiter des Priesterreferates und 1947 des Albertus-Magnus-Kollegs wurde. Der Professor, nun der Phil.-Theol. Hochschule Königstein, ward 1948 zum Päpstlichen Hausprälaten und 1959 zum Sprecher der sudetendeutschen Priester ernannt. Der großzügige Förderer des Priesternachwuchses und Initiator der Kongresse „Kirche in Not" wurde international bekannt. Der 1962 zum Apostolischen Protonotar Beförderte baute nicht nur die Königsteiner Anstalten, sondern auch das Priesterheim St. Johann am Wendelstein aus. Auf ungezählten Tagungen und Wallfahrten erhob er seine Stimme für die Kirche des Schweigens, für Wahrheit und Gerechtigkeit. Am 11. Juli 1966 ernannte Papst Paul VI. den nimmermüden, optimistischen Prälaten zum Titularbischof von Utimmira und zum Weihbischof von Hildesheim. Im dortigen Mariendom empfing Monsignore Kindermann am 8. September die Bischofsweihe. Zu allen Aufgaben und Sorgen kommen nun noch ausgedehnte Firmungsreisen, vornehmlich in der weiten norddeutschen Diaspora.

Das Verzeichnis — „Die Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz" — nennt fünfmal Weihbischof Adolf Kindermann; in der deutschen Unterkommission für Fragen der Reform des Kanonischen Rechtes ist er Vorsitzender.

Der kraftvolle Weihbischof aus der Pfarrei Schluckenau ist der 8. Bischof aus dem Niederland.

Literaturangaben:

Unserem Beitrag liegt die Abhandlung „Land der Bischöfe": Sudetendeutsches Priesterwerk, Königstein (Taunus), 3/1966, vom gleichen Verfasser zugrunde.

Ed. Winter, Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum, [2]1938, Salzburg—Leipzig.

Kurze Geschichte des Bistums Leitmeritz und Reihenfolge der Leitmeritzer Bischöfe, in: Handbuch der Diözese Leitmeritz 1941.

Jos. Lenzweger, Sancta Maria de Anima, 1959, Herder Wien—Rom.

Ferd. Scheibelbacher, Bischof Jakob Frint, in: Klerusblatt, Salzburg, 26, 1954.

Die Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz (1. 7. 1968), hgg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, München.

Anton Janko

Die Bibel in Böhmen

Von ihren Anfängen bis zur hussitischen Bewegung

Wer es unternimmt, der Geschichte der Bibel und ihrer Übersetzung in die Volkssprache von ihren Anfängen an in Böhmen nachzugehen, stößt hier sehr bald auf einen dreifachen Strom der Bibelüberlieferung: den der lateinischen, den der slawisch-tschechischen und den der deutschen. Das hängt mit der geschichtlichen Tatsache zusammen, daß dieser Raum im Herzen Europas nach der Jahrtausendwende allmählich zur Heimat von zwei Völkern wurde: der Tschechen, die, vom Osten her kommend, seit ungefähr dem 6. Jh. die fruchtbare Ebene des flachen Landes besiedelten, und der Deutschen, deren Siedlungsdrang nach dem einst deutschen Kulturboden im Osten mit dem 11. Jh. einsetzt und im 13. Jh. seinen Höhepunkt und zugleich seinen Abschluß erreicht[1]. Das ist aber auch bedingt durch die andere, nicht minder bedeutsame Tatsache, daß das Volk der Tschechen den christlichen Glauben sowohl vom deutschen Westen wie vom slawischen Osten her empfangen hat.

Die lateinische Bibelüberlieferung in Böhmen

Mit der Taufe mehrerer böhmischen Fürsten zu Regensburg im Jahre 845 begann die erste Christianisierung des Slawenstammes der Tschechen, die bereits ihren festen Wohnsitz in Böhmen hatten. Es muß als selbstverständlich angenommen werden, daß den neugetauften böhmischen Häuptlingen bei ihrer Rückkehr nach Böhmen deutsche Geistliche mitgegeben worden sind, denen später andere folgten. Sie brachten die erste Bibel nach Böhmen — es konnte nur eine lateinische Bibel gewesen sein[2]. So hat also der Strom der lateinischen Bibelüberlieferung in Böhmen seinen Ursprung im deutschen Westen.

Mit der vom 11. bis 13. Jh. fortlaufend stärkeren Kolonisierung des böhmischen Raumes durch die Deutschen schwoll der Strom der lateinischen Bibelüberlieferung mehr und mehr an. Unter den deutschen Kolonisten waren ja auch Geistliche und insbesondere Mönche. Es kam in diesen drei Jahrhunderten zu zahlreichen Kloster-

---

[1] Vgl. E. Winter, Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum, München 1938; ders., Frühhumanismus, Berlin 1964. K. Bittner, Deutsche und Tschechen. Zur Geistesgeschichte des böhmischen Raumes, Brünn—Prag—Leipzig—Wien 1936.

[2] In einem ersten Stadium der Missionierung wurde das Bibelwort durch Übersetzung, so gut sie jeder konnte, verdolmetscht.

gründungen[3]. Hier seien nur einige bedeutende genannt: das Benediktinerinnenkloster St. Georg auf der Prager Burg (973), das Benediktinerkloster in Břewnow, Ostrow, und das vom hl. Prokop begründete Kloster mit slawischer Liturgie Sazawa. Das 12. Jh. aber wurde das Jahrhundert der Zisterzienser und Prämonstratenser in Böhmen. Die Prämonstratenserklöster Strahow in Prag und Tepl wurden neben den Zisterzienserklöstern Ossegg im Erzgebirge und Hohenfurth in Südböhmen die bekanntesten. Es folgten im 13. Jh. die Franziskaner und Dominikaner mit ihren nicht minder zahlreichen Niederlassungen[4] und schließlich die Augustinereremiten und im 14. Jh. die Augustiner-Chorherren, deren Klöster die eigentlichen Pflanzstätten der devotio moderna wurden[5]. Wie überall, so waren auch hier die Klöster die Stätten, an denen neben gelehrten Traktaten und religiösen Dichtungen die Bibel oder zumindest und insbesondere die für den Gottesdienst wichtigen Teile derselben, die Evangelien und der Psalter, abgeschrieben und zumeist auch kunstvoll ausgestattet wurden[6].

Das 14. Jh., das Jahrhundert Karls IV., der die römische Kaiserkrone und die böhmische Königskrone trug, der aus deutschem und tschechischem Geblüte entstammte und so in sich die Einheit der zwei Völker des böhmisch-mährischen Raumes, der Tschechen und Deutschen, symbolisierte und Böhmen-Mähren zum Gipfel seiner Höhe führte, brachte einen weiteren Aufschwung im Bereich der Herstellung von Handschriften und der damit verbundenen Buchmalerei. „Niemals wurden in Böhmen und Mähren so viele prachtvolle Handschriften hergestellt wie in diesem Jahrhundert", schreibt Jan Marell in seinem Buch „Bible v českých zemích" (Die Bibel in den böhmischen Ländern), S. 90. Die Bibel — und es war immer noch in überwiegendem Maß die lateinische Bibel — nahm unter ihnen den ersten Platz ein. Wohl sind viele wertvolle Handschriften in den Kriegsstürmen der Hussitenzeit vernichtet worden[7], doch

---

[3] E. Winter, Geisteskampf, S. 21—81, berichtet darüber ausführlich.

[4] E. Winter, op. cit., S. 48: „Im Jahre 1284 zählte die 1255 begründete böhmische Provinz (der Minderbrüder) bereits 31 Konvente." Ebenso „erlebten auch die Predigerbrüder in den böhmischen Ländern einen ungeahnt raschen Aufschwung" (S. 50).

[5] E. Winter, Frühhumanismus, S. 50—57. „Im 14. Jh. gab es in Böhmen allein 172 Klöster" (S. 105).

[6] Über die literarische Tätigkeit der Klöster vgl. R. Wolkan, Geschichte der deutschen Literatur in Böhmen und in den Sudetenländern, Augsburg 1925, S. 11; H. Rost, Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel. Augsburg 1939, S. 37 f.: „Die Klöster sowohl der Männer wie der Frauen des Mittelalters waren jahrhundertelang . . . wahre Schreibanstalten . . . Das Abschreiben der hl. Bücher stand dabei in vorderster Linie. Die Brüder, so heißt es bei den Kreuzherren in Prag, sollen auf das Abschreiben der Hl. Schrift und anderer Bücher ihre Mühewaltung richten" (Hirsching, Bibliotheken Deutschlands III, 325); L. Lentner, Die Bibel in Deutschland, Stuttgart 1965, S. 122 f. und 201; E. Winter, Frühhumanismus, S. 53 und 60. Ders., Geisteskampf, S. 28, berichtet, daß nach Vertreibung der slawischen Mönche aus dem Kloster Sazawa 1096 der Chronist der Klosterchronik über den neuen Abt — einen Mönch aus Břewnow mit dem deutschen Namen Diethard — u. a. zu vermerken wußte, daß dieser „Tag und Nacht nichts anderes tat, als Bücher für die lateinische Liturgie abzuschreiben und solche auch anzukaufen: denn, so heißt es, er fand keine anderen Bücher als slawisch geschriebene".

[7] Vgl. E. Winter, Geisteskampf, S. 123; ders., Frühhumanismus, S. 188 f. W. Th. Auer, Katholische Bibelkunde, Stuttgart 1956, S. 79. Ein weiterer Grund ist in dem durch die nationalen, religiösen und politischen Gegensätze verursachten Auszug eines großen Teiles der deutschen Gelehrten

zeugen die restlichen erhaltenen Bibelhandschriften vom Reichtum der lateinischen Bibel im böhmisch-mährischen Raum und legen zugleich beredtes Zeugnis ab für die allgemeine hohe Geistes- und Kulturgeschichte dieses Raumes.

Wir bieten im folgenden eine kurze Übersicht über die bedeutendsten lateinischen Handschriften dieser Zeit aus dem böhmisch-mährischen Kulturraum:

Der Wischehrader Kodex, das sogenannte Krönungs-Evangelium des Königs Wratislaw, aus der zweiten Hälfte des 11. Jh.[8].

Der St. Georgs-Psalter aus dem im 10. Jh. gegründeten Frauenkloster St. Georg auf der Prager Burg aus dem letzten Viertel des 12. Jh.

Das Evangelium der Piaristen in Prag, ebenfalls aus dem letzten Viertel des 12. Jh.

Der um 1200 im Benediktinerkloster Ostrow, auf einer Flußinsel der Moldau bei Dawle, geschriebene und prächtig illustrierte Ostrower Psalter.

Der Codex Gigas (d. i. der „Riese"), der in der ersten Hälfte des 13. Jh. im Benediktinerkloster Podlažice bei Chrudim/Ostböhmen entstand. Seinen Namen „Riese" erhielt er von seiner überdurchschnittlichen Größe (490 × 893 mm). In seiner Art zählt er zu den interessantesten Bibelhandschriften. Er ist auch für die Textkritik des NT wertvoll, weil er für die Apostelgeschichte und Apokalypse den Text der Vetus Latina, also der altlateinischen vorhieronymianischen Bibel, bietet. Während des Dreißigjährigen Krieges kam er nach Schweden und wird heute in Stockholm aufbewahrt.

Ein prachtvoll illuminierter Psalter, bekannt unter dem Namen „Brevier der Königin Elisabeth", der Gemahlin Wenzels II., aus der ersten Hälfte des 14. Jh., heute in Brünn aufbewahrt.

Das sogenannte „Passionale der Äbtissin Kunigunde", in Prag um 1320 geschrieben.

Ein Evangelienbuch aus dem Jahre 1368, das von Johann von Troppau ausgestattet wurde; heute in Wien.

Die nach ihrem Verfasser, der sich auf dem letzten Blatt verewigte, benannte „Welislaw-Bibel" aus der ersten Hälfte des 14. Jh. Sie stellt ein Musterbeispiel der sogenannten „Armenbibeln" dar: es ist eine unvollständige Bibel in Bildern. Solche Bilderbibeln dienten den Geistlichen bei ihren Predigten und im Unterricht. Die Welislaw-Bibel, eine der hervorragendsten Denkmäler dieser Art, enthält nicht weniger als 747 Bilder aus dem Alten Testament[9].

---

der Universität Prag im Jahre 1409 zu sehen. Vgl. dazu J. Werlin, Die Evangelien der guten Meister von Prag, Gräfelfing bei München 1962, S. 13. Sie, wie auch viele der Mönche, deren Klöster gestürmt wurden, nahmen ihre Bücher vielfach mit in die Emigration. „Die Bibliotheken, vor allem von Wien, Krakau und München, sind nicht zufällig so reich an oft herrlich illuminierten Handschriften aus Böhmen und Mähren." So E. Winter, Frühhumanismus, S. 189.

[8] Eine kurze Beschreibung und Abbildung aus dieser reich ausgestatteten Handschrift bietet J. Merell, Bible v českých zemích, Prag 1956, S. 18 f. und 89; Abbildungen Nr. 12—15, und eine farbige Beilage, S. 8/9.

[9] Eine ausführliche Beschreibung siehe bei H. Rost, Die Bibel im Mittelalter, Augsburg 1939, S. 254 f. Abbildungen bei J. Merell, op. cit., Nr. 38, 40, 41. Über Sinn und Zweck der Armenbibeln siehe Rost, op. cit., S. 214—231, bes. 218 f. Wo bei den oben angeführten Handschriften der heutige Auf-

Die slawisch-tschechische Bibelüberlieferung

Ein zweiter Strom der Bibelüberlieferung, auf den wir im böhmisch-mährischen Kulturraum stoßen, ist der der slawisch-tschechischen Bibel. Dieser Strom leitet seinen Ursprung vom Osten her und hängt zusammen mit der Christianisierung der Mährer und Tschechen durch die beiden Slawenapostel Cyrill und Method 863, also knapp 2 Jahrzehnte später, nachdem die ersten böhmischen Fürsten in Regensburg getauft worden waren[10].

Vom Mährerfürsten Rastislaw gerufen, hatten sich die beiden Slawenapostel noch in ihrer Heimat Thessalonike, wo unweit weg Slawen siedelten, deren Sprache sie erlernten, auf ihre Mission vorbereitet. Mit einer in slawischer Volkssprache noch zu Hause angefertigten Evangelienübersetzung kamen sie nach Mähren, wo sie ihr Werk der Christianisierung unter Verwendung der slawischen Sprache auch im Gottesdienst begannen. Den Evangelien ließen sie bald den Psalter in der gleichen altkirchlichslawischen Sprache folgen. Ob sie die ganze Bibel übersetzten, ist nicht so sicher, wird aber von vielen Kennern der altkirchenslawischen Bibel bejaht[11]. Jedenfalls gilt ihre Bibelübertragung allgemein als geniales Werk. Sie ist die erste Übersetzung der Hl. Schrift in die Volkssprache unter allen Slawen und eine der ersten in ganz Europa. Über ihre Qualität urteilt J. Merell: „Ob wir die von Cyrill und Method besorgte Bibelübertragung von der theologischen, textkritischen, sprachlichen oder stilistischen Seite aus betrachten, immer erweist sie sich als ein geistvoll schöpferisches Werk, wie es im Leben der Völker im Laufe von vielen Jahrhunderten nur einmal ersteht“ (S. 9 bzw. 88).

Durch die Verdrängung des slawischen Gottesdienstes gegen Ende des 11. Jh. im böhmisch-mährischen Raum und durch die Weiterentwicklung des Tschechischen zu einer selbständigen Sprache, die sich von der slawischen Kirchensprache stark unter-

---

bewahrungsort nicht eigens vermerkt wurde, ist es Prag, die Universitätsbibliothek, für den Ostrower Psalter die Domkapitelbibliothek.

[10] Vgl. E. Winter, Geisteskampf, S. 13 f. Mit Recht bemerkt E. Winter in diesem Zusammenhang: „Ein Motiv klingt auf, das sich immer wieder in der Geschichte der religiösen Entwicklung im Sudetenraum wiederholt: Die Begegnung von West- und Ostkirche, von altslawischer Volkskirche und lateinischer Reichskirche“ (S. 13).

[11] Siehe J. Merell, op. cit., S. 7—10 und S. 64 f., mit reicher tschechischer Literaturangabe. Das Buch von J. Merell bietet in seinem tschechischen Originaltext, S. 5—68, im wesentlichen eine Übersicht über die tschechischen Übersetzungen der Hl. Schrift im böhmisch-mährischen Raum seit dem Beginn der Christianisierung des tschechischen Volkes durch die beiden Slawenapostel Cyrill und Method bis herauf zur jüngsten, aus dem Urtext gefertigten Übertragung des Alten Testamentes durch Dr. Josef Heger († 6. 1. 1952), Professor für Altes Testament in Brünn, später in Prag. In den Umkreis seiner Betrachtung bezieht der Verfasser nur noch die lateinischen Bibelhandschriften bzw. Teile derselben, die der romanischen und gotischen Zeit angehören und die vor allem durch ihre reiche und durchwegs künstlerische Ausschmückung von der bedeutenden nationalen Kunst- und Kulturentwicklung des tschechischen Volkes in Böhmen und Mähren Kunde geben sollen. Auf den Seiten 69—96 wird in Französisch, Englisch und Deutsch unter der Überschrift „Die Bibel in der kulturellen Tradition des tschechischen Volkes“ eine Kurzfassung geboten, deutsch auf S. 87—96. Dem Buch sind in trefflicher Auswahl 7 farbige Beilagen und 96 Abbildungen aus illuminierten Bibelhandschriften aus Böhmen beigefügt.

schied, entstand die Notwendigkeit einer neuen, einer tschechischen Bibelübersetzung. Es ist ja eine allgemeine Erscheinung, daß die Anfertigung von schriftlichen Übersetzungen der Bibel dann erfolgte, wenn die Volkssprache zu einer Schriftsprache wurde. Für die ersten 3 Jahrhunderte nach der Missionierung der Mährer und Tschechen vom Osten her gibt es aber für eine tschechische Bibelübersetzung keine anderen Belege, als die sogenannten „Wiener Glossen". Man versteht darunter Eintragungen in Alttschechisch-kirchenslawisch in eine aus dem 9. Jh. stammende und in Wien aufbewahrte Bibel aus dem 11. oder beginnenden 12. Jh. Daraus, daß die „Glossen" mit dem Evangelientext der 1. alttschechischen Bibelrezension aus der 2. Hälfte des 14. Jh. übereinstimmen, läßt sich erschließen, „daß bereits im 11. oder anfangs des 12. Jh. eine zusammenhängende Übersetzung der Evangelien vorhanden war, die sich in den ‚Glossen' widerspiegelt" (J. Merell, op. cit., S. 88).

Ein alttschechischer Psalter existiert aus dem 12. Jh.[12]. Alttschechische Evangelienbücher gibt es ungefähr 17. Erst am Ende des 14. Jh. sind alle biblischen Bücher ins Tschechische übersetzt und zu einer alttschechischen Bibel vereinigt worden[13]. Das 14. Jh. ist ja nicht nur Höhepunkt deutschen Geistes und deutscher Kultur im böhmisch-mährischen Raum — man spricht deshalb auch von einer sogenannten Eindeutschung dieses Raumes — mit diesem gleichen Jahrhundert setzt plötzlich und mit ungeheurer Kraftentfaltung auch die tschechische Volkwerdung ein und die tschechische Sprache entwickelt sich zu einer erstaunlichen Ausdrucksfähigkeit[14].

Die älteste Rezension der alttschechischen Bibel ist in den folgenden 4 alttschechischen Bibeln kodifiziert: In der ältesten tschechischen sogenannten Leskowetzer-Dresdner-Bibel, die um 1380 entstand und später nach Dresden kam, weshalb sie auch Dresdner Bibel genannt wird. Sie wurde 1914 in Löwen durch Kriegseinwirkung vernichtet. Die zweitälteste tschechische Bibel ist die Leitmeritz-Wittingauer-Bibel aus den Jahren 1411 bis 1414, die besonders reich illustriert wurde[15]. Es folgt die Emauser-Bibel aus dem Jahre 1416, im Benediktinerkloster Emaus zu Prag geschrieben, und als 4. Rezension die Olmützer-Bibel aus dem Jahre 1417.

Vom Reichtum der alttschechischen biblischen Handschriften zeugt das zusammenfassende Verzeichnis aus dem Jahr 1952 im „Věstník České akademie věd LXI, str. 37—45" (Mitteilungsblatt der Tschechischen Akademie der Wissenschaften, LXI, S. 37—45)[16]. Darin werden aufgezählt 25 vollständige handschriftliche tschechische Bibeln, 27 Handschriften des AT, 35 des NT, 22 Psalter, 17 Evangelienbücher und andere mehr. Die Bedeutung der alttschechischen Bibelübersetzung liegt vor allem darin, daß sie überhaupt die älteste Übertragung der ganzen Bibel ins Slawische ist

---

[12] Vgl. F. M. Bartoš, Počátky České Bible (Die Anfänge der tschechischen Bibel), Prag 1941, S. 4.
[13] Vgl. F. M. Bartoš, op. cit., S. 9, und J. Merell, op. cit., S. 88.
[14] Vgl. K. Bittner, Deutsche und Tschechen, S. 49 f., und ders., Deutsche und Tschechen. Eine Erwiderung, S. 18.
[15] Abbildungen bei J. Merell, op. cit., Nr. 50—56.
[16] Vgl. J. Merell, op. cit., S. 15, und Fußnote 31.

und nachweisbar auch außertschechisches Kulturleben beeinflußte. Ihre Einwirkung ist deutlich erkennbar in der weißrussischen und noch mehr in der altpolnischen Bibelübersetzung [17].

Die deutsche Bibelüberlieferung in Böhmen

Der dritte Strom der Bibelüberlieferung in Böhmen ist der der deutschen Bibel. Er hat seinen Ursprung in diesem Raum selbst. Gemessen an der Zahl der überlieferten lateinischen und besonders alttschechischen Bibelhandschriften ist das, was vom Überlieferungsstrom der deutschen Bibelübersetzungen dieser Zeit im böhmisch-mährischen Raum der Nachwelt erhalten blieb, doch wohl eher als verhältnismäßig gering zu bezeichnen. W. Toischer, Die deutsche Bibelübersetzung in Böhmen, schreibt wohl: „Mehrere Handschriften von deutschen Bibelübersetzungen aus Böhmen sind aus dem 14. Jh. auf uns gekommen: schon ihre Anzahl kann Verwunderung erregen, wenn man die planmäßige Vernichtung aller religiösen und auf Religion nur Bezug habenden Schriften aus Böhmen, wie sie in den folgenden Zeiten ins Werk gesetzt wurde, in Betracht zieht“ [18]. Eine genaue Zahl aber wird nicht angegeben. H. Rost, Die Bibel im Mittelalter, nennt im Bibliographischen Teil unter 7 erhaltenen deutschen Bibelhandschriften bis 1400 als aus Böhmen stammend die Wenzel-Bibel, S. 324, und den Codex Teplensis, S. 326 [19], unter 45 deutschen Psaltern den Krumauer, Hohenfurter und Olmützer Psalter, S. 336f., sowie die deutsche Psalmenübersetzung des Heinrich von Mügeln [20], und von 20 Perikopenhandschriften die Olmützer, S. 356, und Hohenfurter, S. 357.

---

[17] Vgl. J. Vašica, Staročeský překlad bible, str. 135—136, bei J. Merell, op. cit., S. 15. Über die Bemühungen von J. Hus um die Bibel und über seinen Anteil an der Übersetzung ins Tschechische siehe F. M. Bartoš, op. cit., S. 12 ff., besonders 24 ff.

[18] W. Toischer, Zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur in Böhmen, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen, XXX. Jhg., Prag 1892, S. 392. Wenn J. Merell, op. cit., schreibt, zu keiner Zeit seien in Böhmen so viele herrliche Handschriften hergestellt worden wie im 14. Jh., und daß es unmöglich sei, alle Bibeln aufzuzählen, die hier in der 2. Hälfte desselben 14. Jh. entstanden sind (S. 23 bzw. 90), dann bezieht er sich dabei nach dem Kontext in erster Linie auf die lateinischen und alttschechischen Bibelübersetzungen.

[19] Nach H. Rost hat der von ihm unter Nr. 5, S. 326, aufgeführte Freiberger Codex mit dem Cod. Tepl. offenbar nichts gemeinsam. „Beiden Handschriften lagen verschiedene Kopien zugrunde“, schreibt er. Indes hat Jos. Andorf, Der Codex Teplensis, enthaltend „Di schrift dez newen gezeugz“, Freiburger theol. Dissertation 1964, überzeugend nachgewiesen, daß der Freiberger Codex eine Schwester-, ja eine Nachschrift des Cod. Teplensis ist (S. 28). Auch seine Heimat ist Böhmen. Vgl. E. Winter, Fußnote 25.

[20] Heinrich von Mügeln, unter König Johann († 1346), dem Vater Karls IV., an den Hof von Prag gekommen, lebte dort als Begründer des Meistergesangs und verherrlichte in seinen Liedern Karl IV., behandelte aber auch theologische Themen. 1369, also im Jahre des Bibelverbotsediktes, verließ er Prag und begab sich nach Österreich! Vgl. dazu R. Wolkan und L. Lentner in der Fußnote 28! Seiner Psalmenübersetzung fügte Heinrich von Mügeln die „damals hochmodernen Erläuterungen“ des Pariser Franziskaners und Professors Nikolaus von Lyra bei, in deutscher Übersetzung. Von dieser seiner Psalmenverdeutschung stammt ein Exemplar von „Johannes vom Hoff aus der Voyt“, für den Egerer Bürger Ludwig 1372 geschrieben (H. Rost, S. 336, R. Wolkan, S. 15).

Dafür nun, daß gerade in Böhmen schon so frühzeitig auch deutsche Bibelübersetzungen entstehen konnten, gibt es eine ganze Reihe von einleuchtenden Gründen. Einmal ist der böhmische Raum mit dem ausgehenden 13. Jh. eingedeutscht[21]. Es verwundert deshalb nicht, daß schon zu dieser Zeit „die Freude an literarischen Schöpfungen in Böhmen weit verbreitet war“ [22]. Auch nach K. Bittner fand die deutsche geistliche Dichtung auch in Böhmen bedeutende Pflege, ja „die weltliche wie die geistliche Dichtung ist in Böhmen im 13. Jh. unstreitig als heimisch erwiesen“ [23].

Sodann aber sind als weitere von entscheidender Bedeutung für die literarische Betätigung in deutscher Sprache im böhmisch-mährischen Raum des 14. Jh. folgende Faktoren, die diese so sehr begünstigten und förderten, zu nennen: auf der einen Seite die 1346 errichtete Reichskanzlei in Prag, die „ein natürlicher Mittelpunkt der Pflege der deutschen Sprache war“ [24], und 2 Jahre später, 1348, die Gründung der Universität Prag durch Karl IV., die wiederum nach seinem Willen ein Zentrum der Gelehrsamkeit sein sollte und es auch wurde[25], auf der anderen Seite war es die durch den Einbruch der Mystik, des Frühhumanismus und der damit zusammenhängenden Devotio moderna entfachte geistige Bewegung in Böhmen, die Klöster und Laien in gleicher Weise stark erfaßte und das Verlangen und die Hinwendung zur Bibel in der eigenen Sprache, also in der Volkssprache, weiter mächtig steigerte[26]. Schließlich darf sogar das

---

[21] Vgl. K. Bittner, op. cit., S. 48—58.

[22] R. Wolkan, op. cit., S. 11.

[23] K. Bittner, S. 58.

[24] E. Winter, Frühhumanismus, S. 61. Hier verweist er ausdrücklich darauf, daß „in jüngster Zeit verschiedene deutsche Bibelhandschriften, wie die Codices Wernigerode, Fribergensis und vor allem Teplensis, mit der Prager Reichskanzlei ... in Verbindung gebracht werden“. Vgl. auch L. Lentner, Die Bibel in Deutschland, S. 223—231. So S. 223: Das Bedürfnis (nämlich die Hl. Schrift selbst in der Volkssprache kennenzulernen) „traf hier mit der bewußten Gestaltung der deutschen Sprache am Hofe Karls IV. und in seiner Reichskanzlei so zusammen, daß daraus ein fruchtbarer Erfolg zustande kam“. Und S. 230: Die bewußte Gestaltung der deutschen Sprache am Hofe Karls IV. hatte „eine zwar höfische, aber frische und kernige, warme und deutliche Sprache geschaffen, die einen klaren Ausdruck der Gedanken ermöglichte und eine Lebensnähe in der Wortwahl besaß“. „Damit konnte für die Schaffung einer deutschen Bibel ein weitverbreitetes Instrument angewendet werden“ (S. 231).

[25] Zur geistigen Bedeutung der Prager Universitätsgründung vgl. K. Bittner, op. cit., S. 102—106. E. Winter, Geisteskampf, S. 65—74, und Frühhumanismus, S. 44 ff. S. 73 verweist er darauf, daß gerade an der Universität Prag immer entschiedener die Frage gestellt worden sei, „ob es erlaubt sei, Erbauungsschriften, besonders aber die Bibel, in der Muttersprache, in der Sprache des Laien, herauszugeben“. Und J. Werlin, Die Evangelien der guten Meister von Prag, S. 13 f.: „Die zahlreichen geistlichen Werke, die im 14. und 15. Jh. in Prag oder in Klöstern und Schulen des gesamten Böhmerlandes geschrieben wurden, sind zum großen Teil Produkt der fruchtbaren Übersetzer- und Schriftstellertätigkeit, die unter den Kaisern Karl IV. und Wenzel ihren gewaltigen Aufschwung erlebte und mit der ausgedehnten literarischen Betriebsamkeit des Kreises um Johann von Neumarkt in Beziehung steht.“

[26] Vgl. E. Winter, Geisteskampf, S. 95: „Das religiöse Interesse unter den Deutschen war groß. Waldhauser und Militsch hatten auch ihre Gemüter tief aufgewühlt. Das zeigen die zahlreichen Bemühungen um die Bibel in der Muttersprache ... Diese Bestrebung um die deutsche religiöse Literatur, vor allem um die deutsche Bibel, ist Ausdruck höherer religiöser Bedürfnisse der Laienwelt und braucht durchaus nicht auf häretische waldensische Einflüsse zurückgeführt werden.“ Ders., Frühhumanismus, S. 165—177. S. 165: „Die Devotio moderna sprach ... vor allem die Laien, das Bürger-

oft falsch ausgelegte Bibelverbot Karls IV. vom Jahre 1369 angeführt werden[27]. Der eigentliche Beweggrund für dieses Verbot gegen Bücher in der Vulgär- also Volkssprache, die von der Hl. Schrift handeln, ist darin zu suchen, daß die Laien nicht durch falsches Verständnis derselben zu Häresie und Irrlehren verführt würden. Zugleich sollte der weiteren Ausbreitung des biblischen Schrifttums durch Sektierer, besonders wohl der Waldenser, entgegengetreten werden[28]. Aber es ist doch auch nicht recht glaubhaft, daß dem Verlangen der Laien nach der Hl. Schrift in der Muttersprache nicht auch kirchlicherseits Rechnung getragen und entsprochen worden wäre. Jedenfalls ist es eine Tatsache, daß das Verbot nicht verhinderte, „daß in Böhmen auch weiter deutsche Bibelübersetzungen hergestellt wurden"[29]. Ja J. Werlin, Die Evangelien der guten Meister von Prag, behauptet sogar: „Gerade Karl IV. hatte sich um die Eindeutschung der Bibel besonders bemüht, aus dem Streben heraus, diese Betätigung vor antikirchlichen Tendenzen zu bewahren. Das Bibelverbot . . . erwuchs aus der Notwendigkeit, den biblischen Text vor den Interessen der verschiedenen sektiererischen und reformerischen Gruppen zu schützen, die innerhalb des deutschen Reiches gerade in Böhmen ihren wirkungsvollsten Ausgangspunkt genommen hatten. Alle Verdeutschungen von Teilen des Alten und Neuen Testaments, die in den Schreibschulen am Hofe oder an der Universität in dieser Zeit geschaffen wurden, flossen somit aus den Federn hochgelehrter, kirchentreuer Theologen. Zeugen dieser intensiven Tätigkeit

---

tum an. Sie pflegte deswegen die Muttersprache . . ." W. Auer, Bibelkunde, S. 70: „Als die mystische Geisteserhebung in den Klöstern wie auf den Kanzeln ihre Blüte zeigte, beginnt auch eine neue Epoche für die Bibel in unserm deutschen Volk", und S. 75: „Als durch das Bedürfnis und die Mystik Gottes Wort auch ins Deutsche Eingang fand, waren es die Schreibstuben der Klöster, wo die Übersetzungen besorgt wurden." L. Lentner, Die Bibel in Deutschland, bes. die Seiten 218—236 (Der Laie und die Bibel). S. 231: „Es waren nicht mehr bloß die klösterlichen Kreise, sondern die Laien, welche auch für die Vervielfältigung der Bibel sorgten . . . Auch in den Kreisen der Devotio moderna machte man daraus einen Lebenserwerb."

[27] F. M. Bartoš, op. cit., S. 3, Fußnote 2, zitiert die entscheidende Stelle im lateinischen Original: cum laycis utriusque sexus secundum canonicas sanctiones etiam libris vulgaribus quibuscunque de sacra scriptura uti non liceat.

[28] Vgl. H. Rost, op. cit., S. 68—79. E. Winter, Geisteskampf, S. 95: Der Kaiser erließ das Verbot „wegen der Gefahr häretischer Einflüsse". Ders., Frühhumanismus, S. 73, wo er allerdings von einer „Zwiespältigkeit dieses Verbotes" spricht. F. Maurer, Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther, Heidelberg 1929, S. 19: „Nicht gegen die deutsche Bibel, nur gegen die Mißstände, die sich bei ihrem Gebrauch durch Sekten und Häretiker ergaben, wendet sich die Kirche." Und S. 20: „Das (Bibelverbot Karls IV.) hatte seinen guten Grund: in Böhmen machen sich die reformatorischen und sektiererischen Bestrebungen am frühesten in großem Ausmaß geltend." Ebenso R. Wolkan, op. cit., S. 14: „. . . um dem Umsichgreifen der ketzerischen Bewegung Halt zu gebieten." Er bringt den Weggang Heinrichs von Mügelen aus Böhmen in Zusammenhang mit dessen Psalmenübersetzung, durch die er gegen Karls IV. Bibelverbot verstoßen hätte (S. 15). So auch L. Lentner, op. cit., S. 226, nachdem er sich über die durch das Bibelverbot Betroffenen etwas zurückhaltender geäußert hat: „Ob damit die Waldenser und ähnliche Gruppen getroffen werden sollten oder die franziskanischen Spirituale, welche, sich auf die Schrift berufend, prophetische Erweckungspredigten hielten, ist nicht ganz deutlich" (S. 224).

[29] E. Winter, Geisteskampf, S. 95. Er zählt dann die folgenden Übersetzungen auf: den Krumauer und Hohenfurter Psalter, die Wenzel-Bibel und den Tepler Codex.

sind heute besonders der Codex Teplensis als Übersetzung des Neuen Testamentes und die Wenzel-Bibel als Übersetzung des Alten Testamentes" (S. 14).

Wie immer man über die Zahl der deutschen Bibelhandschriften in Böhmen von ihren ersten Anfängen bis zum Beginn der hussitischen Bewegung in Vergleich sowohl zu den aus jenem Raum und jener Zeit uns überkommenen lateinischen und tschechischen Bibeln wie auch zur Gesamtzahl deutscher Bibelhandschriften jener Zeit überhaupt urteilen mag, eines wird man wohl behaupten können: was vom Überlieferungsstrom der deutschen Bibel in Böhmen aus jener Zeit an Quantität verloren ging — die Gründe dafür wurden früher erwähnt —, erscheint reichlich aufgewogen, wenn man Alter, Qualität und Wert des uns erhaltenen deutschen biblischen Schriftgutes der behandelten Epoche in Betracht zieht. Wenn wir einmal absehen von den oben aufgezählten deutschen Psaltern und Perikopensammlungen, bleiben tatsächlich nur die Wenzel-Bibel, der Tepler Codex und die Evangelienperikopenhandschrift, die J. Werlin 1962 unter dem Titel „Die Evangelien der guten Meister von Prag" edierte. Gewiß eine kleine Zahl. Aber gerade hier gilt: non sunt numerandi, sed ponderandi! Diese 3 deutschen Bibelübersetzungen aus der 2. Hälfte des 14. Jh. aus Böhmen, von denen die Wenzel-Bibel das ganze Alte Testament, außer Daniel und die 12 kleinen Propheten, bietet und berühmt ist wegen der originellen Ausschmückung, der Codex Teplensis das ganze Neue Testament und „Die Evangelien der guten Meister von Prag" — „ein weit verbreitetes Denkmal des späten Mittelalters" [30] — den vollständigen Evangelientext, haben nämlich ihren Wert nicht nur in sich selbst, sondern vor allem, weil sie Vorlage und Grundlage für viele deutsche Bibelhandschriften geworden sind, der Tepler Codex sogar für die ersten deutschen gedruckten Bibeln. Diese 3 deutschen Bibelübersetzungen aus dem ausgehenden 14. Jh. in Böhmen sollen in einer eigenen ausführlicheren Darstellung behandelt und gewürdigt werden.

---

[30] J. Werlin, op. cit., S. 13.

Heinz Reinelt

Die Entwicklung der kirchlichen Ämter nach den neutestamentlichen Schriften

Die Kirche steht seit dem 2. Vatikanischen Konzil neu im Interesse der Öffentlichkeit durch die allerorts entstandenen Diskussionen über die Kirche. Die Unruhe, die sich heute allüberall in den verschiedensten Sparten des privaten und öffentlichen Lebens zeigt, hat auch die Kirche ergriffen. Man kann nicht sagen, daß die Menschheit schon einen neuen Weg gefunden hat, sie ist auf dem Wege und sucht. Die überkommenen Systeme und Ordnungen scheinen der jungen Generation nicht mehr zu genügen, man übt Kritik und stellt Forderungen. Wir sprechen von einem Umbruch, der mit Macht nach vorn drängt, der im kirchlichen Raum Statik durch Dynamik ablösen möchte, wobei wohl immer gesehen werden muß, daß beide Komponenten zur gesunden und lebensfähigen Struktur des Ganzen notwendig sind. In diesem brodelnden Denken steht die Kirche, nicht abseits, sondern in dieser Zeit für die Menschen ihrer Zeit. So soll einmal die Frage beantwortet werden, wie sich die Kirche von ihren Anfängen weg in der apostolischen Zeit allmählich entwickelt hat. Vorausschicken möchte ich dieser Untersuchung die Schilderung einer aktuellen Umbruchssituation im altbundlichen Gottesvolk. Als Samuel, der große religiöse Reformator und Prophet Israels, der als Richter an der Spitze seines Volkes stand, alt geworden war, und die Gefahr des Erbfeindes Israels, die Philister, drohender denn je zuvor am politischen und religiösen Horizont standen, traten die Ältesten Israels an den greisen Samuel heran und forderten die Einsetzung eines Königs. Schon vorher war die Königswürde dem Richter Gideon (Ri 8,22f.) angetragen worden. Er lehnte ab mit den Worten: „Ich werde nicht Herrscher sein über euch, noch mein Sohn, denn Jahwe soll Herrscher über euch sein". — Samuel bittet Gott um sein Urteil. Die Entscheidung Jahwes war zwar bejahend für das Königtum, jedoch klingt darin die Bitterkeit des verstoßenen Gottkönigs mit, wenn Er dem Samuel antwortet: „Nicht dich haben sie verstoßen, sondern mich haben sie abgelehnt, daß ich weiter König sei über sie!" (1 Sam 8,7). — So wurde Saul zum ersten König über Israel durch Samuel gesalbt. Auf der Volksversammlung in Mizpah wurde dann Saul durch das Los zum König bestellt. Noch einmal tritt Samuel in seiner Wahlrede (1 Sam 10,17ff.) gegen das Königtum auf. Doch wird auf dieser Versammlung das Königtum in Israel konstitutionalisiert.

Eine schlaglichtartige Beleuchtung einer entscheidenden Phase der altbundlichen Geschichte Gottes mit seinem Volke. Geschichte so verstanden ist für den deuteronomistischen Geschichtsschreiber immer Heilsgeschichte. Mit dem „Nahekommen der Herrschaft Gottes" (Mk 1,15; Mt 4,17), dem Zentralthema jesuanischer Verkündi-

gung, findet die Heilsgeschichte ihre wirkmächtige Fortführung in diesem Äon als Geschichte Gottes mit den Menschen, die nun ihrerseits eine Geschichte der Menschen mit Gott sein soll.

Unter „Kirche" verstehen wir das neubundliche Gottesvolk, dessen Fundament gelegt wurde durch das verheißende, kirchenstiftende Wort des Jesus als Messias (Mt 16,17—19). Die neutestamentliche Forschung hat die wichtige Erkenntnis herausgearbeitet, daß „Kirche" vom ersten Augenblick des Osterglaubens an da war. Und zwar des Osterglaubens, der sich manifestiert im Glauben an die Auferweckung des Messias Jesus und Seine Erhöhung durch Gott, sowie in der Geistsendung[1]. Wobei entscheidend ist, daß primär und im Vordergrund neutestamentlichen Denkens die allgemeine Gesamtkirche steht, deren örtliche Repräsentation die Einzelgemeinden darstellen. Damit wollte die Urkirche zugleich aussprechen, daß „Kirche" das Werk Gottes durch den Messias Jesus ist und den Gedanken scharf abtrennen, daß Kirche etwa nur eine menschliche aus der Notwendigkeit oder dem Zufall heraus entstandene Religionsgemeinschaft Gleichgesinnter ist und als solche als Appendix der Synagoge zugerechnet werden müßte. Der griechische Terminus ekklēsía ist die wichtigste und häufigste Bezeichnung dieser Kirche (im ganzen NT 111mal). Für die griechischsprechende Urgemeinde ist ekklēsía die Übersetzung der hebräischen qāhāl, oder spezifiziert der qehal Jahwe. Im Alten Bund verstand man darunter die zum Kult oder auch zum „Heiligen Krieg" versammelte Gemeinde. Als solch eine Gemeinde trat die Kirche in Erscheinung. Zunächst, wie die Apostelgeschichte zeigt, noch in der Verbindung mit der damaligen jüdischen Kultgemeinde, der Synagoge, von der sie sich allmählich löste. Als Gemeinschaft mußte sie eine Ordnung haben. Jedoch finden wir im Neuen Testament keinen Katalog ständiger Gemeindedienste, noch eine ausgeprägte Lehre vom kirchlichen Amt. Nach dem Bericht der Evangelien ist Jesus der Messias selbst Ursprung jeglichen Amtes. Er sendet die Jünger aus und versieht sie mit Vollmachten (Mk 3,14—19; 6,7; Mt 10,40; 16,18 f.; 18,18; 24,45—51; 28,18—20; Lk 10,16; Joh 13,20; 20,21—23; 21,15—17). Am Anfang gibt es noch keine Rangunterschiede. Das Amt wird ganz als „Dienst" an der Gemeinde verstanden. In diesem „Dienst" steht im Vordergrund die Verkündigung. Jesus bezeichnete die von Ihm zu diesem Dienst bestimmten Männer als Jünger, deren engeren Kreis die Apostel bildeten, unter denen Petrus zum Oberhirten der Herde bestimmt wurde.

Die Apostelgeschichte kennt als Dienstfunktionen neben dem Propheten (Apg 11,27) und den Lehrern (Apg 13,1), denen auch die Wortverkündigung oblag, noch die „Sieben" (Apg 6); ihre Aufgabe bestand neben dem Dienst am Wort im Tischdienst. Ferner werden „Älteste (Presbyter) und Vorsteher (Episkopen)" zur Unter-

---

[1] Vgl. O. Kuss, Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: ThQ 135 (1955) 28—55. 150—183; A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, in: BZ 1 (1957) 252—272. 2 (1958) 85—103; ders., Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen, in: Sacra Pagina 2, Gembloux 1959, 280—294; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg [2]1961.

stützung der Apostel und als Leiter von Einzelgemeinden eingesetzt, wobei die „Ältesten“ immer in der Mehrzahl stehen und ein Kollegium bilden (Apg 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22 f.; 16,4; 21,18). Die Bezeichnung „Älteste“ (=Presbyter=hebr. z^e^kenîm) scheint als synagogale Amtsbezeichnung in die neuen christlichen Gemeinden übernommen worden zu sein. In der jüdischen Gemeindestruktur bildeten die Ältesten zusammen mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten den Hohen Rat (Lk 22,66).

Bei Paulus steht als Amtsbezeichnung im Vordergrund der Titel „Apostel“, dem die Sammelbezeichnung „die Zwölf“ an die Seite zu stellen ist. Sie stehen als Urzeugen der Gemeinde gegenüber. Neben den „Aposteln“ werden als Wortverkünder bei Paulus besonders genannt und hervorgehoben: die „Propheten und die Lehrer“ (1 Kor 12,28). Durch die Propheten spricht der Geist (Röm 12,6). Ihnen ist das Charisma des Wortes gegeben. Außerdem tauchen bei Paulus noch folgende Bezeichnungen auf: die „Evangelisten“ und die „Hirten“ (Eph 4,11), die „Aufseher (=Episkopen)“ und die „Helfer (=Diakone)“ (Phil 1,1) und die „Mitarbeiter“ (Röm 16,3). Ob wir in Röm 16,1 die Amtsbezeichnung „Diakonissin“ zugrunde legen können, ist unsicher. Daneben spricht Paulus von denen, die sich in den Gemeinden „soviel bemüht haben“ (Röm 16,6.12; vgl. auch 1 Kor 3,8; 15,58; 2 Kor 10,15).

Die Bezeichnung Episkopen (=Vorsteher, Aufseher, woraus unser Wort Bischof wurde) entstammt der Profangräzität und bezeichnete den staatlichen Aufsichtsbeamten[2]. Es muß sich dabei wohl auch in den christlichen griechischen Gemeinden, wo diese Amtsbezeichnung zunächst auftaucht, eingangs um eine verwaltungstechnische Aufsichtsfunktion innerhalb der Gemeinde gehandelt haben. Das Wort ist nur fünfmal im Neuen Testament belegt (in 1 Petr 2,25 bezeichnet es Christus; Apg 20,28 und Phil 1,1 steht dieses Wort im Plural und nur 1 Tim 3,2 und Tit 1,7 steht es im Singular).

Den Episkopen schienen die Diener (=Diakone) zur Hilfeleistung an die Seite gestellt worden zu sein[3]. Ihnen oblag die Armenpflege und die Sorge um materielle Dinge innerhalb der Gemeinde.

In den Pastoralbriefen scheint sich die erste Stufe einer abgeschlossenen Entwicklung abzuheben, indem die Episkopen als Gemeindeleiter auftreten (vgl. 1+2 Tim, Tit und 1 Petr). Das heißt aber, daß sich die junge Kirche im Prozeß ihrer Verselbständigung und Lösung von der Ordnung der altbundlichen Synagoge erst ihre Ordnung geben mußte. Dabei scheinen sich wohl aufgrund der verschiedenen Bezeichnungen für ein und dasselbe Amt zwei verschiedene Entwicklungen abzuzeichnen: die eine geprägt von der synagogalen Ordnung (=Presbyter), die andere entstanden im hellenistischen Kulturkreis (=Episkopus). In den Pastoralbriefen fungieren Timo-

---

[2] Vgl. H. W. Beyer, in: ThWNT 2, 604—619; H. W. Beyer—K. Karpp, in: RAC 2, 394—407; J. Gewiess, in: LThK[2] 2, 491 f.

[3] K. H. Rengstorf, in: ThWNT 2, 138—162; Th. Klauser, in: RAC 3, 888—909; J. Gewiess—J. H. Jungmann—K. Rahner, in: LThK[2] 3, 318—322.

theus und Titus als Beauftragte und Vertreter des Apostels Paulus unter der Bezeichnung „Vorsteher“ (=Episkopus) über einen größeren, mehrere Gemeinden umfassenden Bereich (vgl. Tit 1, 5). Den Presbytern und Episkopen fallen nicht allein Verwaltungsaufgaben zu, sondern in ihren Händen liegt auch die Unterweisung (1 Tim 3, 2; 5, 17; Tit 1, 9) und Leitung der Gemeinden (1 Tim 3, 5; Tit 1, 7). Nach 1 Tim 4, 14 wurde Timotheus durch Handauflegung der Ältesten, nach 2 Tim 1, 6 durch Handauflegung Pauli zu diesem Amt bestellt. Jedoch können wir aus den paulinischen und den anderen Briefen des Neuen Testamentes, die ja Gelegenheitsschriften sind, noch keinen monarchischen Episkopat herauslesen, wie er später in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien in Erscheinung tritt (2. Jahrhundert).

So bilden die Aussagen über die Strukturen der jungen Kirche in der Mitte des ersten Jahrhunderts im gewissen Sinn einen Übergang hin zur zweiten Generation, die einmal an die Stelle der Urzeugen, der Apostel, treten soll, wo dann der Bischof als Haupt des Ältestenkollegiums (=Presbyterkollegiums) in der Gemeinde die apostolische Autorität ausüben wird.

Joseph Borucki

Prex eucharistica II, lateinisch und deutsch

Als die römischen Auftraggeber den alten Kanon übersetzen ließen, mahnten sie dazu, sich die notwendige Zeit zu lassen und den Text so zu behandeln, daß nicht etwa eine englische oder portugiesische Übersetzung sich zu weit von einer deutschen entfernte oder umgekehrt[1]. Sie beschworen also zwei Gefahren, die einer zu schnellen, oberflächlichen Arbeit und die der Entfremdung von dem gegebenen Text. Die Aufgabe einer Übersetzung besteht ja darin, das Original wiederzugeben und nicht Wünsche oder Geschmack des Bearbeiters, und die wissenschaftliche Kritik, die er sich gefallen lassen muß, legt die Sonde der alten Weisheit an: so treu wie möglich, so frei wie nötig! Wieviel Zweifel und Schwierigkeiten sich hinter dieser Devise verbergen, weiß jeder, der sich einmal ernstlich an dem Geschäft versucht hat. Keiner, der nicht bedrückt feststellen wird, daß da ein unerreichbares Ideal ausgesprochen ist. Immerhin, es muß auf Schritt und Tritt angepeilt werden, es darf weder einer müden Resignation noch einem übermütigen Husarenritt geopfert werden[2].

Das gilt auch für die neue deutsche Wiedergabe der Prex eucharistica altera[3]. Hier zunächst der Text des Originals, des Übersetzungsentwurfs und der approbierten Übersetzung, Zeile für Zeile einander folgend.

1 VERE DIGNUM et iustum est, aequum et salutare,
EA In Wahrheit ist es würdig und recht,

2 nos tibi, sancte Pater, semper et ubique gratias agere
EA dir, heiliger Vater, immer und überall zu danken

---

[1] cf. Joseph Borucki, Der deutsche Kanon — eine Übersetzung?, Königsteiner Studien, 14. Jhrg., 1968, S. 49 ff.

[2] s. Anm. 1, S. 49, S. 65 ff.

[3] Erste Publikation, lateinisch und deutsch, im „Gottesdienst, Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz", 2. Jhrg., Nr. 13—14, 10. Juli 1968, S. 102—104, im folgenden E, d. h. Entwurf genannt. Der approbierte Text, im folgenden A genannt, merkwürdigerweise ohne den lateinischen Text, ist unter dem Titel „Die drei Eucharistischen Hochgebete, deutscher Text, approbiert von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes, Ausgabe für den liturgischen Gebrauch" in Einsiedeln und Köln, Freiburg, Basel und Wien bei Benziger und Herder 1968 erschienen. Ich vergleiche zunächst mit dem Übersetzungsentwurf. Der approbierte Text trägt deutlich seinen Stempel; an den meisten Stellen folgt er ihm. Wenn wir so von E ausgehen und A daneben stellen, gewinnen wir einen deutlicheren Einblick in die Tendenzen der Übersetzung. Die Zeilen zähle ich mit E. A hat gar keine Zahlen, die lateinische Originalausgabe auch nicht. Sie heißt „Preces Eucharisticae et Praefationes, Typis Polyglottis Vaticanis 1968" und bringt vorn das Dekret der Ritenkongregation vom 23. Mai 1968.

3 per Filium dilectionis tuae Iesum Christum,
EA durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus.

4 Verbum tuum per quod cuncta fecisti,
E Er ist dein Wort, durch das du alles erschaffen hast.
A Wort. Durch ihn hast du

5 quem misisti nobis Salvatorem et Redemptorem,
E Ihn hast du gesandt, uns zu befreien und zu retten.
A gesandt als unsern Erlöser und Heiland.

6 incarnatum de Spiritu Sancto et ex Virgine natum.
E Er ist Mensch geworden durch den Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau.
A aus der Jungfrau Maria.

7 Qui voluntatem tuam adimplens
E Um deinen Willen zu erfüllen
A Ratschluß

8 et populum tibi sanctum acquirens
EA und dir ein heiliges Volk zu erwerben,

9 extendit manus cum pateretur,
E hat er am Kreuz die Hände ausgebreitet,
A Arme

10 ut mortem solveret et resurrectionem manifestaret.
E den Tod vernichtet und die Auferstehung kundgemacht.
A Er hat . . . überwunden kundgetan.

11 Et ideo cum Angelis et omnibus Sanctis
E Darum preisen wir mit den Engeln und allen Heiligen
A wir dich mit allen Engeln und Heiligen

12 gloriam tuam praedicamus una voce dicentes:
E deine Herrlichkeit und rufen vereint mit ihnen:
A und singen vereint mit ihnen das Lob deiner Herrlichkeit:

13 Sanctus, Sanctus, Sanctus . . .
EA Heilig, heilig, heilig . . .

14 VERE SANCTUS es, Domine, fons omnis sanctitatis.
E In Wahrheit bist du heilig, Gott, Ursprung aller Heiligkeit.
A Ja, heilig Quell

15 HAEC ERGO dona, quaesumus,
E Darum heilige diese Gaben
A Darum bitten wir dich: heilige . . .

16 Spiritus tui rore sanctifica,
E durch deinen Geist;
A durch den Hauch deines Geistes,

17 ut nobis Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi.
E mache sie uns zum Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus.
A daß sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres . . .

18 QUI CUM PASSIONI voluntariae traderetur,
E Am Abend, bevor er überliefert wurde und sich in freiem Gehorsam dem Leiden unterwarf,
A Denn am Abend, da er ausgeliefert . . . sich dem Leiden unterwarf,

19 accepit panem et gratias agens fregit, deditque discipulis suis, dicens:
E nahm er das Brot, sprach die Danksagung, brach es und reichte es seinen Jüngern mit den Worten:
A nahm er das Brot und sagte Dank, . . .

20 Accipite et manducate: Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur.
E Nehmet und esset: Denn das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.
A esset alle davon: das ist

21 Simili modo, postquam cenatum est, accipiens et calicem,
E In gleicher Weise nahm er nach dem Mahle den Kelch,
A Ebenso dem Mahl

22 iterum gratias agens dedit discipulis suis, dicens:
E sprach wiederum die Danksagung und reichte ihn seinen Jüngern mit den Worten:
A dankte wiederum und

23 Accipite et bibite ex eo omnes:
EA Nehmet und trinket alle daraus:

24 Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni testamenti,
E Denn das ist der Kelch meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes,
A Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut,

25 qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.
E das für euch und die Vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden.
A und für alle

26 Hoc facite in meam commemorationem.
EA Tut dies zu meinem Gedächtnis.

27 Mysterium fidei:
EA Geheimnis des Glaubens:

28 Mortem tuam annuntiamus, Domine,
et tuam resurrectionem confitemur, donec venias.
E Deinen Tod, o Herr, verkünden wir,
und deine Auferstehung preisen wir,
bis du wiederkommst in Herrlichkeit.
A ... du kommst ...

29 MEMORES IGITUR mortis et resurrectionis eius
E Heiliger Vater, wir gedenken also des Todes und der Auferstehung deines Sohnes
A So gedenken wir, heiliger Vater, ...

30 tibi, Domine, panem vitae et calicem salutis offerimus,
EA und bringen dir das Brot des Lebens und den Kelch des Heiles dar.

31 gratias agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.
EA Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen.

32 ET SUPPLICES deprecamur
EA In Demut bitten wir dich:

33 ut Corporis et Sanguinis Christi participes
E durch Christi Leib und Blut
A Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut,

34 a Spiritu Sancto congregemur in unum.
E laß uns alle eins werden im Heiligen Geist.
A und so führe uns im Heiligen Geist zur Einheit zusammen.

35 RECORDARE, DOMINE, Ecclesiae tuae toto orbe diffusae, ut eam caritate
E Gedenke deiner Kirche, o Gott, die über die Erde zerstreut ist,
A deiner Kirche, die

36 perficias
E und vollende sie in der Liebe;
A und vollende dein Volk in der Liebe:

37 una cum Papa nostro N. et Episcopo nostro N. et universo clero.
E blicke in Gnaden auf unseren Papst N., unseren Bischof N., auf alle, die dem Altare dienen, und auf das ganze heilige Volk.
A vereint mit unserm Papst N., unserm Bischof N. und allen Dienern der Kirche.

37a Memento famuli tui (famulae tuae) N.,
quem (quam) (hodie) ad te ex hoc mundo vocasti.
E Gedenke deines Dieners (deiner Dienerin) N., den (die) du (heute) aus dieser Welt zu dir gerufen hast.
A Erbarme dich unseres Bruders N. (unserer Schwester N.), den (die) du aus dieser...

37b Concede, ut, qui (quae) complantatus (complantata) fuit similitudini mortis Filii tui,
E Er (Sie) ist mit deinem Sohne eins geworden in der Taufe, dem Bilde seines Todes.
A Durch die Taufe ist er (sie) Christus gleichgeworden im Tod:

37c simul fiat et resurrectionis ipsius.
E Gib ihm (ihr) auch Anteil an seiner Auferstehung.
A Laß ihn (sie) mit Christus auferstehen zum Leben.

38 Memento etiam fratrum nostrorum,
E Gedenke auch unserer Brüder und Schwestern,
A Gedenke aller unserer . . .

39 qui in spe resurrectionis dormierunt,
E die entschlafen sind in der Hoffnung, daß sie einst auferstehn.
A daß sie auferstehn.

40 omniumque defunctorum,
E Führe sie und alle Verstorbenen in das Land der Verheißung,
A Nimm sie auf in dein Reich,

41 et eos in lumen vultus tui admitte.
EA wo sie dich schauen von Angesicht zu Angesicht.

42 Omnium nostrum, quaesumus, miserere,
EA Vater, erbarme dich über uns alle;

43 ut cum beata Dei Genitrice, Virgine Maria, beatis Apostolis
E schenke uns das ewige Leben wie der seligen Gottesmutter Maria,
A daß wir das ewige Leben erlangen mit der . . .

44 et omnibus Sanctis, qui tibi a saeculo placuerunt,
E wie deinen Aposteln und Heiligen,
A mit deinen Aposteln und allen, die bei dir Gnade gefunden haben

45 aeternae vitae mereamur esse consortes
et te laudemus et glorificemus
E daß wir dich loben und preisen mit allen, die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt,
A von Anbeginn der Welt, daß wir dich loben und preisen

46 per Filium tuum Iesum Christum.
EA durch deinen Sohn Jesus Christus.

I.

Wir wollen den Worten der Vorlage behutsam nachgehen, wie sie gesprochen und aufgeschrieben sind, ihnen zuhören, sie so aufzunehmen versuchen, wie sie klingen und zu uns reden. Damit wollen wir die deutsche Wiedergabe vergleichen.

„VERE DIGNUM", so ist auch diese neue Präfation eingeleitet, und die ganze erste Zeile des neuen Textes entspricht wörtlich der Einleitung aller unserer lateinischen Präfationen. Der Übersetzer läßt „aequum et salutare" aus. Warum? Die Präfationen des deutschen Altarmissales tun das nicht.

In Zeile 2 fehlt das erste Wort, das die Beter, den Priester und die Gemeinde persönlich in die Aussage einbezieht. Die Scheu vor „daß wir" ist jedoch verständlich; der deutsche Infinitiv schmiegt sich der lateinischen Konstruktion so gut an!

„Danken" für „gratias agere" ist eine Verkürzung des lateinischen Ausdrucks, die ihn in eine blassere Allgemeinheit hinaufhebt. Nicht jedes „danken" ist „gratias agere", sondern gewöhnlich nur das Danken in Worten; „dankzusagen" ist also die treffendere Übersetzung. Warum sie nicht angewandt wird, verwundert um so mehr, als E in Zeile 19 und Zeile 22 die Phrase „sprach die Danksagung" hier in prägnantem Sinne nicht gescheut hat.

„Filium dilectionis tuae" heißt es in Zeile 3 mit einer auffallenden Fügung statt des gewöhnlichen „dilectum filium tuum". Sie ist ungewöhnlich und personifiziert dichterisch die Liebe Gottes, ein kostbares Wort: „den Sohn deiner Liebe".

Mit Zeile 4 beginnt der Übersetzer einen neuen Satz, wo eine Apposition den Gedanken fortführt. Schon hier fragt es sich, ob der deutsche Text gewinnt, wenn er den Satzbau des Originals verläßt und einen neuen kurzen Hauptsatz bildet. Dasselbe tut er in der folgenden Zeile und in der übernächsten. So entstehen hier in drei Zeilen drei neue, kurze, unabhängige Sätze. A geht noch weiter und verwandelt auch den Relativsatz der Zeile 4 in einen Hauptsatz, der noch kürzer ist: „Er ist dein Wort." Er fährt fort: „Durch ihn", weil er anscheinend an dem Neutrum „verbum per quod" Mißfallen empfunden hat.

In Zeile 5 löst E die zwei Glaubensattribute Christi, Salvator und Redemptor, auf und setzt Verba dafür ein. „Salvus" heißt aber „heil", „salus" „das Heil", „salvare" „Heil bringen", und „salvator" ist in unserem so tiefsinnigen und gleichzeitig so volkstümlichen und kindertümlichen deutschen Wort „Heiland" adäquat lebendig; „Heiland" ist übrigens sogar eine althochdeutsche Lehnübersetzung von „Salvator". „Uns zu befreien" würde lateinisch etwas ganz anderes heißen, ist auch zu wenig für die Sinnträchtigkeit des Gemeinten. Auch „uns zu retten" reicht nicht aus, um „Redemptor", den „Erlöser", wiederzugeben. Falls der Übersetzer die Ausdrücke — warum? — umgestellt hat, passen sie zwar besser zum Original, befriedigen aber auch nicht. Mit seiner Wendung hat er es sich unmöglich gemacht, „nobis" zu übersetzen. „Den du uns gesandt hast" — das ist ähnlich wie oben „nos tibi gratias agere" von der Betergemeinschaft zu Gott gesagt, persönlich empfunden, eindringender als das folgende „uns zu befreien". Es ist also eine dankenswerte Besserung, daß A die beiden Substantiva wieder eingesetzt hat, allerdings in umgekehrter Reihenfolge.

Zeile 6 lehnt sich eng an das Credo an: „Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine." Der Übersetzer folgt nicht dem uns geläufigen Wortlaut „er hat Fleisch angenommen", sondern ersetzt „incarnatus est" durch das folgende „et homo factus est": „Er ist Mensch geworden." Hat er das realistische „Fleisch" gescheut?

„De Spiritu Sancto" sagt das Original mit dem Credo und dem Apostolicum, wir lesen aber „durch den Heiligen Geist" und sind das schon aus dem Schott gewohnt. Nur das einfache Glaubensbekenntnis, wie wir es als Kinder gelernt haben, sagt: „... der empfangen ist vom Heiligen Geiste". Warum mag wohl der selige Pater Anselm Schott zu „durch" übergegangen sein? Das Wort hat lokale, temporale und instrumentale Bedeutung. Keine von ihnen paßt zu der Glaubensaussage über die Mitwirkung Gottes an der Empfängnis Christi. „De" dagegen bezeichnet das Ausgehen von einem höheren Orte und im speziellen Sinne eine Abstammung, eine Herkunft. Beides ist hier am Platze: „Er hat Fleisch angenommen vom Heiligen Geiste."

„Ex Virgine natum" fährt die Prex fort, indem sie dem sogenannten Hippolytus[4]

[4] Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 39, Dom Bernard Botte, La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte, 3. Aufl. Münster 1963, S. 10 ff.

wörtlich folgt. Der Übersetzer fügt den Namen der Mutter Gottes hinzu und nimmt damit der ungewöhnlichen Wendung etwas von ihrem Nachdruck.

In Zeile 7 gibt er das Partizip „adimplens" final wieder; einen solchen Sinn hat das Präsenspartizip nicht, wohl aber der Nebensatz mit „ut", der in demselben Satz Zeile 10 folgt. Diese macht er zu einem Teil seines Hauptsatzes, er dreht also die logische Beziehung um. Im Gedanken des Originals läßt Christus sich kreuzigen, indem er den Willen des Vaters erfüllt und ihm ein heiliges Volk erwirbt, um seinen und unseren Tod zunichte zu machen und seine Auferstehung sinnfällig anzuzeigen; in dem Finalsatz ist also ausgesprochen, welchen Sinn die Gebärde der ausgestreckten Arme am Kreuze hat. Der Übersetzer jedoch stellt es bei der Kreuzigung, bei der Überwindung des Todes und bei der Kundgabe der Auferstehung als Absicht des Menschensohnes hin, den Willen des Vaters zu erfüllen und ihm ein heiliges Volk zu erwerben. Daran ist sicherlich abzulehnen, daß auch die Kundgabe, nämlich die Kundgabe der Auferstehung, der Absicht gedient haben soll, dem Vater ein heiliges Volk zu erwerben. „Resurrectionem manifestaret" kann ja nicht die Auferstehung selbst bedeuten, sondern gemeint ist offenbar, daß Christus, der am Kreuze seine Hände ausbreitet, damit seine kommende Auferstehung symbolisch andeutet. Die Übersetzung krankt hier also an einem Mißverständnis der Gedankenfügung.

A gibt in derselben Zeile „voluntatem" mit „Ratschluß" wieder. Er entfernt sich damit weiter vom Urtext als die erste Version, offenbar aus irgendeinem stilistischen Besserungswillen heraus. „Ratschluß" würde etwa „consilium" sein; wer zu einem Ratschluß kommt, ist vorher mit sich zu Rate gegangen. Die „voluntas" besagt weniger.

„. . . cum pateretur" steht in Zeile 9, natürlich „in cruce", aber dies ist nicht gesagt. Statt dessen ist mit dem Hippolytustext betont, daß die freie, triumphierende Gebärde der ausgestreckten Arme die des Leidenden, des Schmerzgepeinigten ist.

„. . . ut mortem solveret", sagt Zeile 10, und sie gebraucht wieder einen ungewöhnlichen Ausdruck der *'Αποστολικὴ Παράδοσις*. Dem „vernichten" des Übersetzers würde „delere" oder das „destruere" der Osterpräfation entsprechen. „Den Tod auflösen", das dürfte heißen: Christus löste seinen Tod in nichts auf, er machte ihn unwirksam, er nahm ihm all seine Kraft. Dem steht A näher, wenn er „überwunden" einsetzt.

In derselben Zeile beginnt er einen neuen Satz mit „er", während die erste Publikation dem Original treuer bleibt.

„Kundgemacht" hat er, vielleicht ein wenig schöner, in „kundgetan" verwandelt.

Am Anfang von Zeile 11 verbindet „et ideo" den Lobpreis des Sanctus auf das innigste mit dem Inhalt der Präfation. Das verbindende „et" braucht in der Übersetzung nicht zu fehlen. Auch an dieser Stelle entfernt sich A mehr vom Original als E. „Dich" fügt A ein, und die Verbindung „cum Angelis et omnibus Sanctis" ist ihm offenbar so unlogisch erschienen, daß er es für nötig hält, „omnibus" auch vor „Angelis" zu ergänzen. Wir sind jedoch gewohnt, von allen Heiligen zu sprechen, nicht von allen Engeln. Für den Sinn macht der Unterschied nichts aus.

„Gloriam tuam", das eindeutig zu „praedicamus" gehört, macht A von „dicentes" abhängig. Dann ist natürlich „dicentes" schlecht übersetzbar. Ein herausgelesenes „gloriam tuam dicentes" heißt jetzt breit: „. . . und singen . . . das Lob deiner Herrlichkeit." Die Rücksicht auf den deutschen Sprachrhythmus scheint so sehr mitgespielt zu haben, daß die Rücksicht auf den gegebenen Text bescheiden in den Hintergrund getreten ist.

In Vers 12 heißt „una voce dicentes": „. . . und rufen vereint mit ihnen". Die Wendung ist der Dreifaltigkeitspräfation entnommen und lautet dort im Schott wie im Altarmissale: „. . . wie aus einem Munde rufen". Dabei ist das Wörtchen „wie" abschwächend hinzugedichtet; warum, ist nicht einzusehen. Offenbar hatte man logische Bedenken. Goethe hat sie im „Faust" nicht gehabt, als er die drei Erzengel una voce sprechen läßt, noch weniger, als die Chöre der Engel und Seligen seine größte Tragödie ausklingen lassen. A sagt übrigens nicht „rufen", sondern „singen".

„VERE SANCTUS es Domine" — der Übersetzer sagt „Gott". Warum nicht „Herr", wie es im Text steht und wie wir es aus den Psalmen gewohnt sind? Er hat offenbar absichtlich die Anrede „Domine" überall verändert und damit dem durchgängigen Gebrauch der römischen Liturgie ein Ende machen wollen, Gott, den Vater, an den sie ihre Gebete richtet, als den Herrn schlechthin zu bezeichnen. Den Titel „Dominus" läßt er nur dem *Κύριος* Christus.

„Ursprung aller Heiligkeit" fährt E fort, und er weicht damit wieder in eine blassere Allgemeinheit aus, anstatt den konkreten „fons" als „Quell" stehenzulassen, wie es dann A getan hat.

Dagegen hat dieser „vere" in „ja" verwandelt. Beide Wörter bezeichnen eine Art Bekräftigung, aber während unser „ja" das nur in der Form einer einfachen Bejahung, d. h. Wiederholung tut, stellt „vere" die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit fest. „In Wahrheit" ist nicht schlechter, sondern besser. Unser Sprachgebrauch verbietet es nicht.

„HAEC ERGO dona" — hier fehlt der Ausdruck der Bitte, es bleibt ein bloßer Imperativ ohne „quaesumus". Der verbesserte amtliche Wortlaut zieht „quaesumus" in den umgebenden Satz hinein.

Der Ausdruck der Folgerung heißt im lateinischen Text an dieser Stelle „ergo", Zeile 11 „et ideo", der deutsche sagt beidemal „darum".

In Zeile 16 nimmt E wieder Anstoß an der dichterischen Sprache und Bildhaftigkeit: „Spiritus tui rore sanctifica". — Übriggeblieben ist: „Heilige . . . durch deinen Geist". Der endgültige Text nähert sich wieder: „. . . durch den Hauch deines Geistes". Den belebenden und erfrischenden Tau verschmäht auch er.

Zeile 17 entspricht dem Schluß des „Quam oblationem" im alten Kanon, bis auf die gestrichenen Worte „dilectissimi Filii tui". Der ut-Satz, der final und konsekutiv aufgefaßt werden kann[5], ist in E einer Parataxe zum Opfer gefallen[6]; in A heißt es wieder textnäher: „. . . daß sie uns werden . . ."

---

[5] cf. Jungmann, Missarum Sollemnia II, 4. Aufl. Wien 1958, S. 237. [6] s. Anm. 1, S. 57.

„QUI CUM PASSIONI voluntariae traderetur“ — hier hat E den gegebenen Text ausgestaltet und aus fünf Wörtern vierzehn gemacht. „Am Abend, bevor“ ist eine Anlehnung an das „pridie quam“ des alten Kanons, aber keine Übersetzung des neuen. In ihm sucht man auch vergeblich „er unterwarf sich in Gehorsam“. Der Originaltext ist viel schlichter und sagt mit Hippolytus: „Als er dem freiwilligen Leiden ausgeliefert wurde, als er sich dem freiwilligen Leiden auslieferte“. A kehrt den halben Weg zurück und gibt „cum“ richtig mit „da“ wieder, läßt aber den schönen Hinweis auf die Freiwilligkeit des Leidens weg.

Zeile 19 ist unter erheblichen Kürzungen dem Einsetzungsbericht des alten Kanons entnommen, „gratias agens“ stimmt auch mit dem Hippolytustext überein. Über den Ausdruck haben wir schon zu Zeile 2 gesprochen[7], wo A ihn wie Luther mit „danken“ wiedergegeben hat, während wir jetzt in E lesen: „. . . sprach die Danksagung“. An beiden Stellen trifft unser Ausdruck „Dank sagen“ den Sinn genau. Mehr ist auch im *εὐλογήσας* und *εὐχαριστήσας* bei den Synoptikern und bei Paulus nicht enthalten. Die „Danksagung“ ist kein anmutiges Substantiv, auch das tautologische Element in der Verbindung mit „sprechen“ ist unschön. Wenn es am Inhalt von Jesu Gebet den Dankcharakter noch stärker betont, als es der schlichtere lateinische Ausdruck tut, so ist das insofern unangebracht, als es sich ja wohl nicht nur um ein Dank-, sondern ebenso um ein Segensgebet gehandelt hat. Der approbierte Wortlaut heißt denn auch hier wie in Zeile 22 wieder: „. . . und sagte Dank“.

Über „. . . gab es . . . und sprach“ anstatt „reichte es . . . mit den Worten“ haben wir uns schon früher geäußert[8].

Zeile 20 setzt „nehmet“ für „accipite“ wie Zeile 19 „nahm er“ für „accepit“. Das lateinische Verbum ist prägnanter als das allgemeine „nehmen“, dem ein lateinisches „capere“ oder „prehendere“ entsprechen würde. Im vorigen Satz geht der Sinn „er nahm sich das Brot, er nahm das Brot an sich“ oder „er empfing das Brot, das ihm gereicht wurde“ kaum in einen passenden deutschen Ausdruck ein. Jetzt jedoch steht gegen das bisher gebräuchliche „nehmet hin“ wohl nur der nicht ausreichende Einwand, das Kompositum habe in der Sprache der Gegenwart nicht mehr die hier angewandte unübertragene Bedeutung. „. . . alle davon“ fügt A in Anlehnung an das folgende Kelchwort hinter „esset“ dem Original hinzu — unnötigerweise.

Der Satz „Hoc est enim corpus meum“ ist aus dem alten Kanon übernommen[9]. In A fehlt bei den Brot- und den Kelchworten das „enim“; hier rächt sich das eingefügte „denn“ der Zeile 18, das einer Wiederholung widerstrebt.

Auf „tradetur“ kommen wir weiter unten zu Zeile 25.

Die Zeilen 21—25 gleichen bei größeren Kürzungen denen im alten Kanon[10]. Geändert ist nur „item“ in „iterum“ Zeile 22. Auch Zeile 25 steht wieder das Futurum,

[7] Seite 22.
[8] s. Anm. 1, S. 58.
[9] s. Anm. 1, S. 58.
[10] s. Anm. 1, S. 58.

wo die Latina Versio des Hippolytus mit den Präsenspartizipien der Evangelisten „effunditur" sagt; nach der Version Ethiopienne desselben Hippolytus heißt es jedoch „effundetur". Wenn Zeile 20 das Futurum „tradetur" bietet, stimmt sie insofern mit dem Hippolyteischen „confringetur" dort überein.

Zeile 21 verflüchtigt A „simili modo" in „ebenso". „Nach dem Mahle" ist ihm anscheinend schon eine veraltete Dativform; er ersetzt sie durch die endungslose.

Zeile 24 entfernt er sich — das geschieht wohl zum ersten Male in einer Übersetzung — von den gewohnten Wandlungsworten des römischen Ritus. Er sagt nicht mehr: „Denn das ist der Kelch meines Blutes", sondern: „Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut . . ." Der Grund für die Änderung scheint die Scheu vor den zwei Genitiven und die Freude über eine neue Übereinstimmung mit den Einsetzungsberichten Matth. 26,28 und Mark. 14,24 zu sein, wo allerdings die Überlieferung „καινῆς" vor „διαθήκης" zweifelhaft ist.

Zeile 25 bietet A nicht mehr „für viele", sondern „für alle". Soll der Übersetzer diesmal nicht die Übereinstimmung mit dem Neuen Testament gesucht haben, sondern die Abweichung? „πολλῶν" steht doch bei Matthäus und Markus. Schon E hat nicht „für viele" gesagt, sondern „für die vielen". Das wäre allenfalls nach dem lateinischen „multis" möglich, aber nicht nach dem griechischen Adjektiv, das bei den Evangelisten den doch möglichen Artikel nicht aufweist. Daß andererseits beiden Synoptikern anstatt „πολλῶν" der Genitiv „πάντων" zur Verfügung stand, wenn sie „alle" bezeichnen wollten, zeigt schon ein kurzer Einblick in die Wortkonkordanzen.

Über „mysterium fidei" haben wie früher gesprochen[11].

„Confitemur" in der folgenden Akklamation ist mit „preisen wir" übersetzt, und das paßt allerdings gut in den Takt der rhythmisierten Übersetzung, es paßt zu vielen üblichen Übersetzungen des Tedeums, in denen[12] „confiteri", „laudare" und „benedicere" uniform mit „preisen" wiedergegeben sind, aber die confessores sind keine Preiser, und „confitemur — wir bekennen" hat einen anders engagierenden Sinn für den inneren Menschen als „wir preisen". Die Missa Sanctissimi Nominis Iesu singt im Introitus mit dem Philipperbrief[13] „. . . et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris". Hier übersetzt Schott selbstverständlich „bekennen", was das folgende „quia" eindeutig fordert. Das Offertorium beginnt mit dem Psalmisten[14] „Confitebor tibi, Domine, Deus meus, in toto corde meo", und das übersetzt Schott: „Ich will dich preisen, Herr . . .". Das hebräische Original erfordert, scheint es, eher „danken", die neue lateinische Psalmenübersetzung[15] sagt nicht mehr „confitebor", sondern „celebrabo".

---

[11] s. Anm. 1, S. 59.

[12] „Te Dominum confitemur, Te Martyrum candidatus laudat exercitus, Te per orbem terrarum Sancta confitetur Ecclesia, Benedicamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu, Benedictus es, Domine, in firmamento caeli".

[13] 2,11.

[14] 85,12.

[15] Motu proprio Pius XII. „In cotidianis precibus" vom 24. 3. 1945.

„Donec venias", schließt die Akklamation, ein verhaltener und damit um so stärker wirkender Ausdruck gläubiger Sehnsucht. Schade, daß das dem Übersetzer ein wenig „triumphalistisch" geraten ist. Immerhin hat er in A das einfache Verbum „venias" wiederhergestellt.

„MEMORES IGITUR" — die ganze Zeile 29 stammt wörtlich aus der Latina Versio des Hippolytus, aber der Übersetzer fügt die Anrede „heiliger Vater" hinzu und ändert „eius" in „deines Sohnes"; dafür läßt er den Vokativ der folgenden Zeile, „Domine" aus.

Auch die Zeile 31 ist ganz Hippolytus entnommen, nicht freilich die Übersetzung. Über „gratias agere" haben wir oben schon gesprochen[16]. Für das grammatisch unklar gedachte „danken, daß" wäre einzusetzen „danken dafür, daß" oder „danken, weil". Im ersten Fall würde man mit der media Latinitas „quia" dem faktischen oder nur noch aussagenden „quod" gleichsetzen, im zweiten beim älteren Sprachgebrauch bleiben, der „quod" und „quia" unterscheidet.

„Nos dignos habuisti", betet Hippolytus demütig im Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit. „Du hast uns berufen" gibt das nicht wieder.

„Adstare coram te" findet sich schon in der Apostelgeschichte[17]: „In hoc iste astat coram vobis sanus — *παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής*." Wie präzise hat Hieronymus übersetzt! Im Präfix steckt die Nähe, das Dabeisein. Schon Luther läßt es weg.

„ET SUPPLICES" — dieses schwierige Wort tritt auch im alten Kanon zweimal auf. Dort haben wir es behandelt, ebenso das folgende „deprecamur"[18].

In Zeile 33 ist der ut-Satz wie oben in Zeile 17 parataktisch übersetzt[19], von „participes" ist nur „durch" übriggeblieben. Auch das ist nicht ganz richtig; „durch" ist in der Bedeutung des Wortes gar nicht enthalten. Mit Recht hat sich also A dem Original genähert.

„. . . a Spiritu Sancto", sagte Zeile 34, und der Text macht damit die dritte Person in der Gottheit zur handelnden, nicht wie der Übersetzer; er läßt „uns alle eins werden im Heiligen Geiste". Die drei Zeilen dieses Satzes zeigen dem deutschen Sprachgeist die Stacheln, die schon in der ergreifend schönen Antiphon des Gründonnerstagmandatums „Ubi caritas et amor" aufgetreten sind. Aus ihren Versen „Congregavit nos in unum Christi amor" und „Simul ergo cum in unum congregamur" ist die Wendung der Zeile 34 offensichtlich entlehnt. Schott hat ratlos übersetzt: „Christi Liebe hat uns geeint" und „Da wir allesamt eines geworden"[20]. Vom „grex", der dem Verbum sein Gesicht verleiht, ist nichts in diese Übertragung eingegangen: zu einer Herde, zu einer Gemeinde, zu einem Volke geeint.

---

[16] Seite 22.
[17] 4, 10.
[18] s. Anm. 1, S. 50.
[19] Vgl. Anm. 6.
[20] z. B. „Das vollständige römische Meßbuch lateinisch und deutsch . . ., Freiburg 1956, S. 366.
[21] s. Anm. 1, S. 52.

„RECORDARE, DOMINE“ — so beginnt jetzt das Memento. Den Vokativ „Domine“ hat E in „Gott“ verwandelt, das Adjektiv „toto“ vor „orbe“ hat A ausgelassen — ohne ersichtlichen Grund. Die Übersetzung von „orbis“ durch „Erde“ haben wir früher behandelt[21].

Der ut-Satz dieser und der folgenden Zeile ist wieder aufgelöst[22].

Unnötig ist es, „eam“, auf „Ecclesiae“ bezogen, durch „dein Volk“ zu ersetzen, wie es A tut. Er fürchtet offenbar die falsche Beziehung auf „die Erde“, die ihm viele seiner Gymnasiallehrer im Aufsatz angekreidet hätten. Gewiß ergibt sich eine solche Möglichkeit erst im Deutschen, während im Original „Ecclesia“ und „orbis“ verschiedenes Genus haben, aber der natürliche Leser ist nicht so töricht oder pedantisch, „vollende sie in der Liebe“ anders aufzufassen, als es gemeint ist. Im übrigen wäre die Sorge des Übersetzers gar nicht entstanden, wenn er den bildlichen Ausdruck „orbis“ mit dem dichterischen „Erdkreis“ beibehalten hätte.

In Zeile 37 ist ihm, so scheint es, der einfache Ausdruck „una cum: zusammen mit“ nicht gut genug; er erhöht ihn durch den Zusatz „Blicke in Gnaden“, und dabei findet sogar die Gnade vor seinen Augen Gnade, während ihm „quaesumus“ in Zeile 15 und „nos dignos habuisti“ in Zeile 31 wohl schon zu unterwürfig geklungen haben.

In ähnlichem Sinne hat er „universo clero“ in „alle, die dem Altare dienen“ verwandelt. Dazu hat ihn anscheinend die Nüchternheit des Wortes „clerus“ geführt, das ja tatsächlich im Deutschen einen anderen Klang hat als im Lateinischen mit seiner dichten Nähe zum griechischen Etymon. Ohne fundamentum in originali hat er hinzugefügt „und auf das ganze heilige Volk“, offenbar, weil seinem modernen Empfinden hier die plebs sancta zu fehlen schien. Wirklich fehlt an dieser Stelle das Memento pro vivis des alten Kanons, aber auf das Memento pro defunctis folgt die Zeile 42, die dafür eintritt. Außerdem hat sich der Übersetzer selbst in seine Schwierigkeit hineinmanövriert, indem er aus den Zeilen 35—37 zwei Sätze gemacht hat. Im Original sind Papst, Bischof und Klerus der „Ecclesia toto orbe diffusa“ untergeordnet und folgen auf sie. A ist mit Recht näher an das Lateinische herangerückt: „. . . vereint mit unserm Papst . . . und allen Dienern der Kirche.“

In Zeile 37a dagegen entfernt er sich wieder mehr. „Memento“, sagt der Urtext, „Gedenke“ übersetzt E ebenso wie in Zeile 35 „Recordare“. Offenbar, um die Wiederholung zu vermeiden, hat A jetzt zu „Erbarme dich“ gegriffen. „Famuli tui“ (famulae tuae) ist ihm anscheinend schon veraltet. Er übersetzt das nicht, sondern ersetzt es durch die gängige Verbindung „unseres Bruders (unserer Schwester)“. Das eingeklammerte „hodie“ hat er vergessen.

In Zeile 37b ist „concede, ut“ weggelassen, ein Ausdruck demütigen Bittens.

Sie spricht mit dem kühnen Bilde des heiligen Paulus[23] von dem Christen, der zusammen mit der Ähnlichkeit (Gestalt) des Todes Christi, d. h. zusammen mit Christus

---

[22] s. Anm. 1, S. 57.

[23] Römer 6, 5.

in die Ähnlichkeit (Gestalt) seines Todes, d. h. mit Christus zusammen in seinen Tod eingepflanzt und so ihm ähnlich gewesen ist. Zwei Metaphern sind hier miteinander verschränkt: der Mensch heißt „plantatus", der „complantatus" aber nicht „Filio tuo", sondern „similitudini mortis Filii tui". Das anschauliche, kräftige Bild des Pflanzens hat der Übersetzer eliminiert, die Taufe, auf die nur angespielt, die aber nicht genannt ist, an seine Stelle gesetzt. In dem Relativsatz ist vielmehr mit seinem Zustandsperfekt „er ist eingepflanzt gewesen", nicht „worden", von dem irdischen Todesleben des Hingeschiedenen die Rede, das er mit Christus und seinem Tode gemeinsam gehabt hat, in dem übergeordneten ut-Satz dagegen von seiner Auferstehung mit Christus, die nicht in die Taufe und damit in die Vergangenheit verlegt, sondern von der Gegenwart oder Zukunft erhofft wird. Weiter geht das nicht, was ausgesprochen ist.

Gleichzeitig ist aber leise auf die Taufe hingedeutet, denn die Stelle ist fast ein Pauluszitat, und Römer 6, 5 lautet in der Vulgata: „Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus." Der moderne Verfasser der Prex Eucharistica — die Zeile stammt nicht aus Hippolytus — spricht also mit Paulusworten und bezeichnet damit den Verstorbenen, für den gebetet wird, als einen Menschen aus der Lebens- und Todesgemeinschaft Christi. A entfernt sich noch weiter vom Text: Es heißt nicht mehr „Filii tui", sondern „mit Christus", nicht mehr „eins geworden in dem Bilde seines Todes", sondern „gleich geworden im Tod". „Eins werden" ist mehr als „gleich werden", „complantatus" steht dem „Einswerden" nahe. „Gleich geworden" ist nur der „similitudo", dem „Bilde" entnommen.

Vom Bilde abgeglitten ist auch die Zeile 37c, die ja zu demselben Satze gehört wie die vorhergehende und aus ihm heraus zu verstehen ist. Sie erhält als neuer Satz einen eigenen Prädikatsbegriff: „Gib . . . Anteil" (E), „laß ihn mit Christus auferstehn" (A). Das verbindende „simul", mit dem der Zelebrant die Gleichzeitigkeit von Tod und Auferstehung des Verstorbenen erbeten möchte, ist weggeschnitten.

In Zeile 38 fügt der Übersetzer unseren Brüdern die Schwestern hinzu, obwohl er weiß, daß mit den „fratres" wie mit den „frères" der klassischen französischen Predigt auch die sorores gemeint sind. Wenn er überall so galant sein wollte wie hier, müßte er sämtliche Paulusbriefe durch solche Zusätze bereichern; noch galanter wäre gewesen, die Schwestern vor die Brüder zu stellen. A läßt darüber hinaus „etiam" aus und fügt das überflüssige „aller" hinzu.

Zeile 39 wiederholt das Wort „resurrectionis" aus Zeile 37c. Vor allem wird der Ausdruck „Hoffnung der Auferstehung" wegen der beiden Wörter auf -ung mißfallen haben; so ist daraus geworden „Hoffnung, daß sie auferstehn", wobei der daß-Satz das deutsche Sprachgefühl stört. Damit die Sprache rhythmisch fließt, hat E „auferstehen" um die letzte Silbe verkürzt und davor das Adverb „einst" eingeschoben; dieses ist in A wieder getilgt.

Die Zeilen 40 und 41 setzen den vorher begonnenen Satz fort. Die Übersetzung trennt sie von ihm ab und leitet sie durch ein hinzugefügtes Verbum ein: „Führe" (E), „Nimm . . . auf" (A). Aus den neun Wörtern des Originals werden dabei einmal acht-

zehn, einmal siebzehn. Der Imperativ führt „in das Land der Verheißung" (E)[24], von dem im Text nichts steht, oder „in dein Reich" (A). Auch „wo sie dich schauen" sucht der Leser im Original vergeblich. Das biblische „lumen vultus tui" dagegen ist weggefallen[25]. Der Zusatz „wo sie dich schauen" leidet ferner unter dem unlogischen Präsens. Vorher heißt es doch: „Führe sie in dein Reich", d. h. sie sollen erst in den Zustand des Schauens versetzt werden, sie schauen noch nicht.

In Zeile 42 ist wieder der bittende Einschub „quaesumus" ausgelassen, dafür erscheint der Zusatz „Vater", obwohl das Gebet schon in Zeile 35 mit der Anrede „Domine" eingesetzt hat. „Sich erbarmen" verlangt nach gepflegtem Sprachgebrauch den Genitiv, nicht „über".

Das einleitende „ut" in Zeile 43 macht mit einer dem demütigen Beter geziemenden Gedankenverbindung den ganzen Schluß zur finalen Folge des göttlichen Erbarmens. E fängt imperativisch einen neuen Satz an und ändert das Gefüge der Vorlage fast bis zur Unkenntlichkeit. A hat den ut-Satz wiederhergestellt, läßt aber den folgenden daß-Satz des Entwurfs stehen. So folgen zwei daß-Sätze aufeinander, obwohl der zweite jetzt von dem ersten abhängig erscheint: wir erlangen das ewige Leben, so daß wir Gott preisen können. Zu dieser Unterordnung im Gefüge und Sinn steht der Gleichklang „daß wir ... daß wir" im Gegensatz; er legt gleiche Stellung in der Struktur des Satzes nahe, die nicht gemeint ist.

„... cum beata Virgine ..., beatis Apostolis et omnibus Sanctis", sagt das Original, und es betont dabei die Gemeinschaft der Heiligen in der „aeterna vita"; E setzt mit der Partikel „wie" an die Stelle der Gemeinschaft nur noch den Vergleich. Erst A ist zu der Präposition mit dem Gedanken des Originals zurückgekehrt.

Maria hat in E ihren Ehrennamen „Virgo" verloren; erst A hat ihn ihr zurückgegeben. Die „Apostoli" sind nicht mehr „beati". Die „Sancti" sind nicht mehr „omnes", in A sind sie ganz verschwunden.

„Qui tibi a saeculo placuerunt" sind im lateinischen Text die Mutter Gottes, die Apostel und alle Heiligen, im deutschen aber „alle, die bei dir Gnade gefunden haben ...". „A saeculo" ist eine kleine schmerzende crux für den Übersetzer gewesen und wird es bleiben; „von Anbeginn der Welt" ist keine schlechte Lösung.

II.

Die vorliegende Rezension beruht auf Zusammenhängen, die jetzt kurz zu beleuchten sind.

Übersetzen hat es mit zwei Beziehungen zu tun, erstens mit der zwischen dem Objekt der Vorlage und dem Subjekt des Übersetzers, zweitens

---

[24] s. Anm. 1, S. 63.
[25] Psalm 4, 7 Signatum est (extolle) super nos lumen vultus tui, Domine.

mit der zwischen der Sprache der Vorlage und der der Übersetzung, für uns hier Latein und Deutsch. Die erste braucht das Stichwort „So treu wie möglich", denn sie fordert Objektivität, also Achtung des gegebenen Objektes, seine Unantastbarkeit. Sachliche Darstellung, sachliche Wiedergabe ist etwas anderes als Meinungsäußerung. Die Gefahr der Untreue entsteht unabsichtlich bei unzureichender Kenntnis der fremden Sprache und bei mangelhafter Erfassung des objektiv Gegebenen, seines Inhalts oder seiner Form[26]. Gewollte Untreue liegt vor, wenn der Übersetzer absichtlich verändern will. Er kann das aus Rücksicht auf seine Leser tun, denen er den Text verständlicher machen will; so beginnt er, zu kommentieren oder ad usum Delphini zu schreiben. Er kann es auch in dem Bestreben tun, seine Vorlage zu verbessern, Mängel zu beheben. Das geschieht, glaube ich, viel öfter, als wir es vermuten, und doch ist es nichts anderes als die Tatsache, daß sich Subjektives da in den Vordergrund schiebt, wo absolute Sachgerechtigkeit am Platze ist.

Daß die Treue zur Sache sich nicht nur auf den Inhalt bezieht, ist selbstverständlich, wenn man bedenkt, wie viele Möglichkeiten die einzelnen Sprachen haben, denselben Sachverhalt auszudrücken; sie reichen von der reinen Aussage über nur Tatsächliches, z. B. einer technischen Beschreibung oder Gebrauchsanweisung bis zu dem Wort, das in die Höhen und Tiefen der geistigen Welt und der lyrischen Dichtung vordringt.

Der Übersetzer wird es also für seine Aufgabe halten, das wiederzugeben, was gesagt ist, und zwar so, wie es gemeint ist. Die Mehrdeutigkeiten, die jede sprachliche Äußerung auf Schritt und Tritt aufweist, werden aus dem sogenannten Kontext im näheren und weiteren, auch weitesten Sinne geklärt, wenn auch nicht bis zu einer größeren Klarheit, als sie ein vielleicht unklarer Text bietet. Wer so weit ginge, würde wieder in den Fehler verfallen, den Text verbessern zu wollen und Übersetzung mit Kommentar verwechseln. Daß eine Aussage auch anderes bedeuten kann als das, was gemeint gewesen ist, braucht den Übersetzer nicht zu irritieren; er treibt keine Dogmengeschichte.

Die zweite Beziehung, die wir genannt haben, spielt zwischen der Sprache des gegebenen Textes und der Sprache, in die er übersetzt wird, im vorliegenden Falle also zwischen dem Lateinischen und dem Deutschen. Wenn wir uns hier nicht auf tiefergehende Untersuchungen einlassen, werden wir jedenfalls festhalten müssen, daß jede Sprache ihr Material und ihre Gesetze hat, nämlich ihren Wortschatz und ihre Grammatik. Damit ergeben sich sofort große Schwierigkeiten, denn aus den vielfachen Denk- und Ausdrucksmöglichkeiten hat das Lateinische wie das Deutsche nur einen Teil ausgewählt. Wir wissen als Jünger der modernen Wortfeldforschung genauer, wie viele Felder auf dem Riesenschachbrett des Wortschatzes einer Sprache unbesetzt bleiben, während eine andere Sprache sie eingenommen hat, ja, daß die Felder der Schachbretter verschieden groß sind. Weil sich also

---

[26] Ein interessantes Beispiel bietet Hilarius M. Barth, Ein Übersetzungsfehler im Dekret „Die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Wissenschaft und Weisheit, 31. Jhrg. 1968, S. 121 ff.

viele Wortbedeutungen nicht decken, muß sich die Übersetzung von der Vorlage entfernen. Ähnliches gilt von den Gesetzmäßigkeiten der Formenlehre und der Syntax. Auch sie stellen nur eine Auswahl aus verschiedenen Möglichkeiten dar, und die Auswahl ist in den einzelnen Sprachen verschieden. Wieder bleibt dem Übersetzer nichts anderes übrig, als sich nach den Ausdrucksmitteln der Zielsprache zu richten, d. h. sich von der Vorlage zu entfernen. Das Motto „So treu wie möglich" bleibt bestehen, aber es muß ergänzt werden: „. . . so frei wie nötig". Freiheit ist also geboten, aber sie ist eingeschränkt, die Grundforderung der Objektivität läßt sich nicht aufgeben.

Die Beziehung zwischen der Ausgangssprache und der Zielsprache geht auch den Stil an. Hierbei stehen sich nicht nur die Sprachen zweier Sprachgemeinschaften als solche gegenüber, sondern außerdem die Individualität zweier sprechenden Einzelmenschen oder Gruppen oder Zeiten. Welche Merkmale zum Begriff Stil gehören, ist nicht leicht zu sagen. Im Äußeren betreffen sie den Satzbau, die Wortstellung, den Wortreichtum, die Wortwahl, im Inneren Gedankenführung, Niveau, Gefühlsgehalt.

Was sagt nun ein kurzer Stilvergleich zwischen unserem Original und unserer Übersetzung? Einige Zahlen dürften gewisse Aufschlüsse geben. Ohne Sanctus und „Per Ipsum" besteht der lateinische Text aus 335 Wörtern, E aus 449; A zählt 50 Wörter weniger. Der lateinische ist in 20 selbständige Sätze gefaßt, der deutsche in 30. Im Originaltext stehen 19 Nebensätze, im deutschen 14, im lateinischen 12 Imperative, in E 17, in A 15. Von den 10 lateinischen Partizipialkonstruktionen sind 6 durch Beiordnung in einem Hauptsatz wiedergegeben. Den 12 lateinischen Konjunktiven steht kein deutscher gegenüber, den 25 Genitiven 17 deutsche. Der dem Deutschen besonders geläufige Infinitiv erscheint in der Übersetzung einmal anstatt eines accusativus cum infinitivo, in E einmal statt zweier Partizipien und einmal statt zweier Substantiva, die A wiederhergestellt hat. Dies alles beleuchtet Satzbau und Gedankenführung des Übersetzers. Zu berücksichtigen ist allerdings, daß bei jedem Sprachvergleich dem bloßen Kasus des Lateins häufig eine deutsche präpositionale Wendung entspricht, dem lateinischen Konjunktiv sehr oft ein deutscher Indikativ, doch bleibt eine gewisse größere Einförmigkeit unseres Übersetzers im Blick des Betrachters. Sie ist, scheint es, aus dem Bestreben hervorgegangen, sich nicht in „sklavische" Abhängigkeit von der anderen Sprache zu begeben und andererseits so einfach zu reden, daß die ganze Gemeinde folgen kann.

Die Wortstellung ist im Lateinischen wie im Deutschen viel freier als z. B. im Französischen oder Englischen. Der Übersetzer brauchte sich damit nicht besonders in acht zu nehmen.

Bei der Frage der Fülle des Ausdrucks oder des Wortreichtums ist zu bedenken, daß es im Lateinischen keinen Artikel und kein unbetontes Personalpronomen im Nominativ gibt, daß ferner, wie eben erwähnt, an die Stelle einfacher Kasus des Lateins im Deutschen viele Substantiva mit Präposition treten. Unter diesem Blickwinkel sind die Zahlen zu sehen, 335 Wörter des Originals, 449 in E, 398 in A. Trotzdem bleibt ein nicht unerheblicher Rest.

Das Niveau der deutschen Fassung ist im ganzen angemessen: sie spricht keine Alltagsdiktion, sondern eine feierliche, oft biblische Gebetssprache, bemüht sich allerdings dabei, volksnah und zeitnah zu sein. Sie spricht gehobene Sprache, wenn sie z. B. nicht „wirklich", sondern „in Wahrheit" sagt, nicht „ist schuldig", sondern „schuldet", nicht „du füllst", sondern „du erfüllst", nicht „zu meinem Andenken", sondern „zu meinem Gedächtnis".

Damit hängt eng der angemessene Gefühlsgehalt zusammen: Ehrfurcht, Dankbarkeit, Bitte.

Der Übersetzer hat also einen guten Weg eingeschlagen; daß aber Besserungen möglich sind, zeigt der erste Teil dieser Studie. Nachbildung ist leichter als Übersetzung. Dem Übersetzer liturgischer Texte sind zwei religiöse Forderungen aufgetragen, die Ehrfurcht vor dem heiligen Wort und die Rücksicht auf die Einheit der Kirche. Si quis dixerit ritus Romani textus non esse inspiratos, concedimus; si quis dixerit eos vel licenter vel haud prudenter esse variandos, negamus.

Josef Thiel

Die Entstehung der atheistischen Weltanschauung im Alten China

Der Wandel aus einer theistischen zu einer atheistischen Weltanschauung ist ein ernstes theologisches Problem, denn es widerspricht der natürlichen Zuordnung des Menschen zu Gott. Es ist aber eine geschichtliche Tatsache, daß mit steigender Geisteskultur der Gottesglauben schwindet. Im chinesischen Raum ist dieser Wandel von einer naiven monotheistischen Weltanschauung zu atheistischer deutlich erkennbar, Entwicklung wie Umbruch sind ziemlich genau festzulegen, so daß es als typisch für diese Erscheinung genommen werden kann. Damit entsteht von selbst die theologische Frage nach der Schuldhaftigkeit dieser Entwicklung wie nach der Möglichkeit eines neuen theistischen Ansatzes.

Es dürften im Leben der Völker in etwa die gleichen Gesetze herrschen wie in der individuellen Entwicklung. Der Mensch tritt mit der Reife seiner intellektuellen Fähigkeiten, die relativ früh eintritt (normal vor dem 20. Lebensjahre), in ein kritisches Stadium, worin die naive Weltanschauung der Kindheit umgewandelt, wenn nicht zerbrochen wird. Entscheidend wird dabei die ganzmenschliche Synthese, nicht also allein von der Vernunft her, die den geläuterten Glauben mit einer vernunftbegründeten Weltanschauung verbindet. Diese Synthese kann freilich aus nicht rationalen Gründen, meist auf dem Gebiete des Sittlichen gelegen, verhindert werden. Ähnlich ist es bei der geistigen Entwicklung der Völker, nur geht sie viel langsamer vonstatten, viel zahlreichere und verborgenere Momente spielen mit. Die allgemeine geschichtliche Entwicklung der Menschheit zwingt zu dem theologischen (nicht philosophischen!) Schluß, daß die Offenbarung für die Menschen notwendig ist. Die Menschheit findet allein nicht zurück, der gnädige Gott muß sich ihr offenbaren und sie in Gnaden zurückrufen.

I. Kurzer geschichtlicher Überblick

Um die Entwicklung der Weltanschauung und die Ursachen des geistigen Umbruches genauer zu erkennen, ist ein kurzer geschichtlicher Überblick notwendig, da beide miteinander verbunden sind.

Um das Jahr 1000 v. Chr. wurde die alte Shang-Kultur, die sich auf wenige Städte beschränkte, vom Chou-Volk überlagert, wodurch das chinesische Reich entsteht, das sich im Laufe der nächsten acht Jahrhunderte zu dem entwickelte, was wir unter chinesischer Staatsordnung und Kultur verstehen.

Das Chou-Volk war kulturell dem Shang-Volk unterlegen, im politischen und sozialen Leben aber weiter vorangeschritten. Es baute sein Reich in ritterlicher

Feudalordnung auf, das auf dem Streitwagen-Krieger fußte. Sie schichteten sich über die Bauernbevölkerung des heutigen mittleren Nordchina, gingen bald mit dem Hirsebauern eine fruchtbare wirtschaftliche und soziale Synthese ein, die beiden Teilen zum Vorteil wurde. Denn sie bewirkte eine relativ sichere Friedensordnung, in der sich das Volk gesichert vermehren und wirtschaftlich wachsen konnte. Das war wieder die Grundlage für ein stetiges kulturelles Wachstum.

Die entscheidende Neuerung, die erst die Einheit dieses für damalige Zeiten großen Gebietes bewirken konnte, war die Feudalverfassung. Dadurch wurden König und Fürsten in Treue und Vertrauen miteinander verbunden, das noch durch den gleichen Ehrenkodex wie Himmelskult verstärkt wurde. Dennoch hielt sich die politische Macht des Königs nur zwei Jahrhunderte (die religiöse blieb bis zum Ende erhalten), die zentrifugalen Kräfte waren zu groß. Die einzelnen Fürstentümer entwickelten sich nach eigenen Gesetzen, wobei sich mehrere starke Feudalstaaten bildeten, die bald volle Unabhängigkeit erlangten. Diese Zeit (rund 800—500 v. Chr.) ist durch stete Fehden der Fürsten und ihrer adligen Gefolgschaft gezeichnet, die aber ritterlich geführt, nur Ehre und Ruhm erlangen sollten. Gleichzeitig breitete sich die chinesische Kultur allseitig aus, vorab nach Süden, ein Prozeß, der in unserer Zeit noch nicht beendet ist.

Diese Machtverhältnisse hatten einen schweren Nachteil. Die Stärke eines Staates lag in seinem kampferprobten wie selbstbewußten Adel, der sich aber bald zu Fraktionen vereinigte, somit den Fürsten selbst gefährlich wurde. Am Ende dieser Zeit waren die meisten Fürsten entmachtet, der Adel hatte die Staatsgewalt in den Händen. Zugleich weiteten sich die Fehden zu längeren Kriegen aus, das Volk wurde immer stärker in Mitleidenschaft gezogen. Hier erscheint nun die größte und erfolgreichste Gestalt der chinesischen Geistesgeschichte, nämlich Konfuzius (K'ung-tzu), der die alten Ideale retten wollte, aber ungewollt Neues schuf, wie bei jeder Renaissance. Er löste eine breite geistige Bewegung aus, beherrschte für die nächsten 2500 Jahre geistig ganz Ostasien.

Nach Konfuzius beginnen die harten Kämpfe um Hegemonie und Alleinherrschaft im Reiche. Nur wenige Staaten waren übriggeblieben, die sich lange, verlustreiche Kriege lieferten. Der Streitwagen verliert dabei seine Bedeutung, das Volksheer kommt auf. Der Adel verliert damit seine soziale, meist auch seine wirtschaftliche Grundlage, er wird zum sozialen wie geistigen Unruheherd, der aber kulturell überaus fruchtbar wurde. Durch das Wirken des Konfuzius war ein neuer Stand entstanden, der Schriftkundige, der Gebildete, der Beamte. Aus dem kampfbereiten Adligen war ein gebildeter Edler geworden, der mit geistigen Waffen, aber mit der alten Leidenschaft kämpfte. Nie wieder in der Geschichte hat das chinesische Volk eine so breite und so vielgestaltete geistige Entfaltung erlebt wie in diesen äußerlich so unruhigen und trostlosen Jahrhunderten (rund 500—200 v. Chr.).

Parallel zu dieser politisch-sozialen Entwicklung ging die geistige wie religiöse. In den ersten zwei Jahrhunderten der Chou-Zeit war die Geisteskultur auf wenige

Männer beschränkt, die das geistige Erbe der Shang-Zeit weitertrugen, vorab die Schriftkundigen, die sowohl die staatlichen Annalen führten wie die Opferriten leiteten und die verschiedenen Orakel klärten.

In der hohen Zeit des Feudalsystems (800—500) gestaltete sich das gesamte Leben reichhaltiger aus, wodurch auch die Geisteskultur gefördert wurde. In dieser Zeit entstand das Geschichtsbewußtsein, das für den chinesischen Raum so typisch ist. Die ersten Textsammlungen wurden zusammengestellt, sie dienten schon damals einem politischen Ziele, sie sollten die Autorität des Königs in der Tradition begründen und stärken.

Hier setzt das nicht leicht zu überschätzende Wirken des Konfuzius ein, nur muß man zwischen dem, was er wollte, und dem, was er tatsächlich bewirkte, unterscheiden. Sein Ziel war es, er fühlte sich vom Himmel dazu berufen, die alte Feudalordnung in ihrer ganzen Strenge wieder einzuführen, der König sollte der tatsächliche Herrscher des Reiches sein. Das war ein kühnes Unterfangen. Der kleine und arme Sohn eines Grenzkommandanten will das Reich reformieren, die starken Fürsten entmachten, das staatliche Leben wieder auf Treu und Glauben stellen. Und dies nicht mit militärischer Gewalt, sondern in der Macht der sittlichen Idee, nach dem Vorbild der heilig-weisen Könige der Vorzeit. Konfuzius selbst scheiterte in seinem kühnen Vorhaben, doch durch seine Schule wurden seine Ideale bis in unsere Zeit getragen, aber anders als der Meister es wollte. Konfuzius wurde ein Revolutionär wider Willen. Er suchte die Erneuerung des Altertums, schuf aber etwas Neues, denn die innere Entwicklung der Geschichte läßt sich nicht aufhalten noch wesentlich verändern. Es blieb mehr der Schein des Altertums erhalten, in Wirklichkeit waren die Ideale des Konfuzius sehr modern, denn er schuf den neuen Typ des klassisch gebildeten Gelehrten wie des edlen Menschen, der bald zum staatstragenden Beamten werden sollte.

Die größte Tat des Konfuzius war das, was wir mit allgemeiner Schulbildung bezeichnen. Durch ihn und seine Schule wurde jedem eifrigen und aufgeweckten Knaben die Möglichkeit gegeben, die klassischen Texte zu lesen und zu schreiben, sie zugleich als Grundbücher des politisch-sozialen wie sittlichen Lebens anzuwenden. Er schuf damit aber auch den Kritiker an Staat und Gesellschaft, der unerschrocken für die Wahrheit eintritt. Er selbst war darin immer das leuchtende Vorbild.

Ungewollt hat er zugleich eine geistige Entwicklung entfacht, deren Lauf nicht mehr in seiner Macht stand. Da seine Schule sich einseitig entwickelte, kaum im Sinne des Meisters, konnte die Kritik von anderer Seite nicht ausbleiben. Sie setzte sehr rasch ein. Dabei wurden so viele hervorragende wie eigenwillige Geistesmänner erweckt, wie nie wieder in der chinesischen Geschichte. Diese Entfaltung des Geistes hält durchaus einen Vergleich mit der griechischen aus. Doch wird es besser sein, zuerst die Entwicklung der konfuzianischen Schule zu betrachten.

Menzius (Meng-tzu), nach der Tradition 372—289 v. Chr., vertritt den Konfuzianismus in seiner besten Ausprägung, verbindet den alten Gottesglauben mit echter Gesinnungsethik. Er dürfte die Gedanken des Konfuzius am klarsten wiedergeben,

denn er lebte im gleichen Raum wie dieser, erhielt die Lehre aus der Schule des Enkels des Meisters. Die Weltanschauung beider stimmten am besten mit den überlieferten Klassikern überein. Seine bekannteste These lautet: Die Natur des Menschen ist gut; folgt der Mensch den Impulsen dieser Natur, so wird er ein guter Mensch. Gerade gegen diese These trat der zweite große Konfuzianer der alten Zeit, Hsün-tzu, auf. Nach ihm ist die Natur des Menschen böse, das Gute ist nur anerzogen. Der gute Mensch ist eben der anständige. Die Folgerungen aus diesen Grundsätzen sind sehr bedeutsam. Die Sittlichkeit wird bei Hsün-tzu nicht mehr von der Natur abgeleitet, sondern als Ur-Erfindung der weisen Könige der Vorzeit hingestellt, er ist also Positivist. Eine weitere Folge war die stärkere Betonung der Autorität, die zum Absolutismus überleitete, während Menzius das Wohl des Volkes sehr ernst nahm, der Fürst hatte davor zurückzutreten. Zwischen beiden, Menzius und Hsün-tzu, liegt auch die religiöse Wende, die schließlich zum Atheismus führte. Denn Hsün-tzu, nicht Menzius, hatte in den kommenden Jahrhunderten den größeren Einfluß. Als über ein Jahrtausend später Menzius an die zweite Stelle neben Konfuzius rückte, war es schon zu spät, der Konfuzianismus hatte sich in der eingeschlagenen Richtung verhärtet.

Zur gleichen Zeit entstanden, im offenen Widerspruch zu Konfuzius, neue Schulrichtungen, denn seine Autorität hat sich erst später gefestigt. Der erste Kritiker war Mo Ti, der etwa zwei Generationen nach Konfuzius lebte. Er stammte aus dessen Heimat, wuchs in dessen Schule geistig heran.
Mo Ti ist der große Anwalt des Volkes, der darum allen Luxus des Fürsten verwarf, worunter er auch die höfischen Riten wie Tanz und Musik verstand. Auch er war ein leidenschaftlicher Gegner des Krieges, seine Argumente sind noch heute stichhaltig. Doch verwarf er das Feudalsystem nicht, nur sollten die Fürsten nach ihrer Tüchtigkeit vom König eingesetzt, bei Versagen abgesetzt werden. Niemand hat wie er den alten Himmelsglauben vertreten, was aber durch seinen übertriebenen Utilitarismus ziemlich abgewertet wird. Mit Recht betrachten heute die chinesischen Kommunisten ihn als einen ihrer Ahnherrn, sie haben vieles gemeinsam.

Mo Ti und seine Schule dienten dem Fortschritt, während der Konfuzianismus sich immer mehr in der Tradition versteifte. In der Schule Mo Tis wurde echte Logik entwickelt, die der des Aristoteles nahe steht. Rasch entstand auch eine ausgeprägte Sophistik, die Vernunft war sich ihrer Kraft bewußt geworden und freute sich am Spiel mit Begriffen. Diese Entwicklung war kein Zufall. Da die Konfuzianer sich auf die Tradition stützten, mußten Mo Ti und seine Schule entweder noch weiter in die Urzeit zurückgehen oder mit Beweisen ihre Gegner zu widerlegen suchen. Ihr Einfluß war allgemein, man sieht es klar bei Hsün-tzu, das gesamte Schrifttum erhielt straffere Form und klareren Ausdruck. In diesem neuen geistigen Klima gedieh die alte Weltanschauung schlecht, der überlieferte Gottesglauben wurde schwer erschüttert.

Aus der Schule Mo Tis gingen andere Schulen hervor, die Legitimisten, die den absoluten Polizeistaat vertraten, sind die wichtigsten davon. Sie verwerfen allen

Luxus, nur Ackerbau und Kriegsdienst werden zugelassen. Sie betonen sehr stark den Nutzen, nur vom Vorteil des Staates her gesehen. Der größte von ihnen ist Han Fei-tzu, der ein Schüler des Hsün-tzu gewesen sein soll. Sicher steht er ihm geistig sehr nahe, besonders in seinem Pessimismus, der bis zur Menschenverachtung gesteigert ist.

Eine ganz eigenartige Richtung vertreten die Taoisten, die sich aber erst nach dieser Zeit zu eigener Schule formierten. Der größte unter ihnen ist Chuang-tzu, ein Zeitgenosse des Menzius, der ihm in vielen Dingen nahesteht, besonders im Optimismus. Doch verwirft Chuang-tzu noch schärfer als Mo Ti allen Luxus, fordert ein naturhaftes Leben. Er ist auch ein Gegner der Gesetzesschule, er will die Staatsgewalt auf ein Mindestmaß beschränken. Im religiösen Bereich sind sie wohl Atheisten zu nennen, sie entwickeln eine neue Idee des Absoluten, das Tao, das an die Stelle des alten Himmelsglaubens tritt. Als der klassische Taoismus erlahmte, entwickelte sich in dieser Schule ein wirrer volkstümlicher Geisterglauben wie abergläubische Praktiken, die das Volksleben stark beherrschten.

II. Die religiöse Entwicklung der chinesischen Frühzeit

Der politischen wie kulturellen Entwicklung parallel wandelte sich die religiöse Weltanschauung. Die Anfänge der chinesischen Religion liegen im Dunkel, noch über die Weltanschauung der Shang-Zeit (rund 1500—1000 v. Chr.) sind wir schlecht unterrichtet. Nach den Texten der Orakelknochen wie den Symbolen der alten Bronzen dürfte das Shang-Volk eine düstere chtonische Religion ausgeübt haben. Beherrschend war der Ahnenkult der Könige, denen der Hofstaat ins Grab folgte, später zahlreiche Menschenopfer dargebracht wurden. In der Chou-Zeit (rund 1000—200 v. Chr.) wurde dieser Glaube aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt, die überlieferten Texte bringen wenig darüber, denn das Chou-Volk hatte eine gesund-rationale helle Religiosität. Aber im Untergrund des Volkes lebte die alte Religion weiter, drängte sich später, vom volkstümlichen Taoismus getragen, wieder in den Vordergrund.

Das Chou-Volk verehrte den Himmel als Hochgott, ein Glaube, der in den Hirtenvölkern Zentralasiens weiterlebt, besonders von den Mongolen zur Zeit ihrer Weltherrschaft berichtet wird. Der Himmel sieht, spricht, denkt wie ein Mensch, lenkt die Geschicke des Volkes, bestellt den Tüchtigsten als seinen irdischen Stellvertreter. Nirgendwo ist das sakrale Königtum so deutlich ausgeprägt wie in den alten Texten Chinas, besonders im Buch der Lieder (shih-ching) wie im Buch der Urkunden (shu-ching). Dieser Gottesbegriff steht dem des Alten Bundes ziemlich nahe, einzelne Sätze könnten aus den Psalmen stammen. Einige Stellen zum Beweis:

Aus dem siebten Preislied (Ta-ya I, 7)

„Erhaben! der Herr in der Höhe (Shang-ti)
Strahlend naht er sich den Unteren (Menschen),
Prüfend überschaut er die vier Himmelsrichtungen,
Des Volkes Sicherheit suchend . . .

Als er es (Fürsten der Chou) gefunden,
Mehrte er ihre vorbildliche Art.
Dann schaute er gnädig nach Westen,
Dort schenkte er uns (dem Chou-Volk) Wohnsitz.
Der Herr sprach zu Wen-wang (dem Gründer der Chou-Dynastie):
Meide Aufruhr, meide Machtgier!
Der Herr sprach zu Wen-wang:
Ich halte in Ehren weise Tugend,
Die nicht großsprecherisch noch von leerem Schein,
Die sich nicht zu Umsturz aufbläht,
Die erkennend und erfassend,
Folgt des Herrn Richtschnur."

In der Ta-ya II, 1 wird ein Opfer geschildert. Darauf folgt:
„Als der Duft (der Opfergaben) aufzusteigen begann,
Nahm der höchste Herr es freudig an."

In Ta-ya III, 1 heißt es:
„Unermeßlich stark der höchste Herr!
Des niederen Volkes Herrscher.
Von strenger Autorität der höchste Herr,
Sein Auftrag (zur Herrschaft) ist vielfach gegeben.
Der Himmel zeugte die Menge des Volkes,
Sein Auftrag (aber) nicht unwandelbar.
Ein jeder kann damit beginnen,
Wenige vermögen bis zum Ende durchzuhalten."

Der König als der Vertreter des Himmels muß sich bewähren. Erfüllt er den Willen des Himmels, so ist seine Regierung gesegnet, das Wohlergehen des Volkes gesichert. Dies besteht hauptsächlich in guter Ernte, die wieder vom guten Wetter abhängig ist. Was geschieht aber, wenn der König überzeugt ist, alles recht getan zu haben, dennoch Hungersnot das Volk erfaßt? Diese Tragik schildert Ta-ya III, 4. Die Not des Volkes ist groß, sechsmal steht in diesem Lied: „Die Dürre ist über die Maßen groß." Doch der König ist sich keiner Schuld bewußt. Daraus entwickelte sich später der Zweifel am Himmelsgott, der zum Atheismus führte.

Die gleiche religiöse Weltanschauung zeigt das Buch der Urkunden (shu-ching). So steht im Kp. 42 (To-shih IV, 16): „Der Himmel suchte einen Herrscher für das Volk, er suchte in euren zahlreichen Gebieten! Seine Macht einsetzend, fand er einen, der zum Himmel (gehorsam) aufschaut." Häufig wird in diesem Werk die Strafe des Himmels betont, ohne Zweifel aus der bewußten Tendenz heraus, die alte Sittenstrenge bei Hofe und im Volke zu erhalten. Es könnten noch viele Texte angeführt werden, doch diese mögen genügen.

Diese Gottesvorstellung ist bei den älteren Philosophen noch erhalten, besonders

bei Konfuzius und Menzius wie Mo Ti. Die ersten beiden reden nur zufällig davon, da zu ihrer Zeit dieser Glauben noch nicht in Frage gestellt wurde. Darum sind Texte relativ selten, doch zeigen sie deutlich, daß beide an der alten Weltanschauung festhielten. Im Vordergrund ihrer Werke stehen politische wie soziale Fragen, die brennenden Probleme jener Zeit, die breit erörtert werden. Damit trat freilich ungewollt eine Verschiebung im öffentlichen Interesse ein, wodurch der alte Glauben in den Hintergrund gedrängt wurde.

Von Konfuzius sind uns nur wenige Texte überliefert, die obendrein von verschiedenen Schulrichtungen gesammelt wurden. In den Gesprächen (Lun-yü) sind sie erhalten. Die alte religiöse Weltanschauung wird nur beiläufig berührt, es genügt aber, um bei ihm den Glauben an den alten Himmelsgott festzustellen. So sagt er einmal (II A, 13): „Wer vor dem Himmel schuldig wurde, der weiß nicht mehr, zu wem er beten kann." Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß Konfuzius das sittliche Leben unter die Obhut des Himmels stellte, er ist die letzte Instanz der Sittlichkeit. Einmal (III B, 26) beruft sich Konfuzius auf den Himmel, er möge ihn strafen, wenn er unrecht gehandelt habe. Es scheint sogar, daß er gleich den weisen Königen des Altertums sich vom Himmel berufen fühlte, die staatliche wie soziale Ordnung zu erhalten. Darum überwältigte ihn der Schmerz, als sein Lieblingsschüler Yen Hui, auf den er alle Hoffnung gesetzt hatte, frühzeitig verstarb. Er rief aus: „Wehe! Der Himmel vernichtet mich, der Himmel vernichtet mich." Aus diesen wenigen Texten geht zur Genüge hervor, daß Konfuzius noch an einen persönlichen Himmelsgott geglaubt hat.

Der Höhepunkt der chinesischen Philosophie, vom gläubig-christlichen Standpunkt her beurteilt, ist die Lehre des Menzius. Er verbindet die alte Gottesvorstellung mit einer reinen Gesinnungsethik. Auch hier gilt, daß er nur mehr zufällig davon redet, doch sind sehr schöne Texte erhalten.

So sagt er (IV A, 12): „Es gibt einen Weg, sich selber wahr (wesentlich) zu machen: Wer nämlich das Gute nicht klar erkennt, der kann sich nicht selber wahr machen. Wahrsein, ist des Himmels Art; nach Wahrsein trachten, ist der Menschen Art." In VI A, 15 unterscheidet er im Menschen zwei Schichten des Erkennens, die auf Sinnestätigkeit oder Geistestätigkeit beruht. Ein niedrigstehender Mensch baut nur auf den Sinnesbereich, der höhere auf beide." Diese (beiden) sind mir vom Himmel geschenkt worden. Wenn ich zuerst feststehe im Höheren, so kann das Niedere es mir nicht rauben. Hier allein liegt der höhere Mensch begründet." An anderer Stelle unterscheidet er sittlichen und staatlichen Adel. „Es gibt Himmels-Geadelte und Menschen-Geadelte. Güte, Gerechtigkeit, Treue, Vertrauen, am Guten sich erfreuen, ohne zu ermüden, das ist Himmels-Adel. Fürst, Minister, Standesherr zu sein, das ist Menschenadel. Die Männer des Altertums pflegten den Himmels-Adel, der Menschen-Adel folgte dann (von selbst) nach."

Sehr schön ist der Text in VI B, 15, wo Menzius ausführt, daß ein großer Mensch durch Leiden vollendet wird. Er bringt zuerst einige Beispiele heilig-weiser Männer der Vorzeit, die aus schwierigen Verhältnissen emporstiegen. Er folgert daraus das

allgemeine Gesetz: „Wem der Himmel ein hohes Amt übergeben will, dessen Herz erfüllt er zuerst mit Trübsal, harte Arbeit gibt er seinen Muskeln und Knochen, läßt seinen Leib Hunger leiden, überläßt ihn äußerster Entbehrung. Er verwirrt seine Ziele. Dadurch wird sein Herz eifrig (agil), seine Wesensart geduldig, gibt ihm Kräfte, die er nicht hatte."

Immer fühlt er sich dem Himmelsgott verpflichtet. So sagt er (VII A, 1): „Wer sein Herz (d. h. sein geistiges Wesen) ganz erfaßt, der erkennt seine Natur. Wer seine Natur erkennt, der erkennt auch den Himmel. Wer sein Herz recht bewahrt, seine Natur recht pflegt, der dient dem Himmel." Anschließend klärt Menzius den wichtigen Begriff des ming, der in der alten Zeit den Sinn Befehl, Auftrag, Bestimmung des Himmels hatte, später zum blinden Fatum wurde. Er sagt dazu (VII A, 2): „Man soll folgsam die rechte (Bestimmung) annehmen. So seinen eigenen Weg vollenden und dann (im Alter) sterben, das ist rechte Bestimmung. Aber in den Stock geschlagen sterben (d. h. als Verbrecher hingerichtet werden), das ist nicht die rechte Bestimmung." Das Verbrechen liegt nicht im Willen des Himmels, die Folgen zieht sich der Mensch selbst zu. Einmal (VII B, 20) zählt er die drei Freuden des Edlen auf, betont dabei, daß äußere Ehre nicht dazu zählt. „Wenn Vater und Mutter noch leben, wenn man mit seinen Brüdern in Frieden lebt, darin liegt die erste Freude. Zum Himmel aufschauen, ohne sich schämen zu müssen, mit den Menschen verkehren, ohne erröten zu müssen, das ist die zweite Freude. Die guten Begabungen des Reiches an sich zu ziehen, sie belehren und zu führen, das ist die dritte." Die zweite würden wir ein gutes Gewissen vor Gott und Menschen nennen. Menzius ist sich bewußt, daß solche Aussagen leicht mißverstanden werden können. Er unterscheidet in etwa zwischen Gesetz und Freiheit (VII B, 24): „Das Verlangen des sinnhaften Leibes ist Natur, doch es gibt auch Bestimmung (Gebote des Himmels). Darum redet der Edle nicht gern von Natur. Die sittlichen und sozialen Gebote sind Bestimmung, doch es gibt auch Natur. Darum redet der Edle nicht von Bestimmung." Der Mensch erfährt in sich leiblich-natürliches wie sittliches Verlangen, die beide notwendig sind. Redet man über eines, so entsteht die Gefahr der Einseitigkeit.

Manchmal kommt er den Forderungen des Evangeliums nahe, wie es die Stelle VI A, 10 zeigt: „Ich liebe Fischspeisen, ich liebe auch Bärentatzen (ein alter Leckerbissen). Wenn ich beides nicht zusammen erhalten kann, so verzichte ich auf Fisch und wähle Bärentatzen. Ich liebe das Leben, aber ich liebe auch die Gerechtigkeit. Wenn ich beide nicht zusammen erhalten kann, so verzichte ich auf das Leben und wähle die Gerechtigkeit. Ich liebe wohl das Leben, aber es gibt etwas, das ich mehr liebe als das Leben; darum trachte ich nicht das Leben unter allen Umständen zu behalten. Ich hasse den Tod, aber es gibt etwas, das ich mehr hasse als den Tod; darum gibt es Gefahren, denen ich nicht entfliehe. Das ist nicht nur die Gesinnung der Edlen, sondern alle Menschen haben sie. Die Edlen haben nur die Kraft, sie festzuhalten." Sein Leben für die Gerechtigkeit einzusetzen, haben edle Konfuzianer immer für ihre Pflicht gehalten. Der gemeine Mensch freilich folgt nicht seinen sittlichen Impulsen.

So sagt er in VI B, 2: „(Innere) Güte — das ist des Menschen Herz (naturhafte Gesinnung). (Soziale) Gerechtigkeit — das ist des Menschen Weg. Seinen Weg aufgeben und nicht mehr wandeln, seine Gesinnung ablegen und nicht mehr danach trachten, wie ist das zu beweinen! Läuft ein Huhn oder ein Hund davon, so verstehen die Menschen es zu suchen. Aber die entlaufene Gesinnung verstehen sie nicht zu suchen. Alles Bemühen um Bildung hat kein anderes Ziel als die entlaufene (rechte) Gesinnung zu suchen."

Das sind nur einige Texte aus dem Werk des Menzius. Sie zeigen deutlich, wie nahe er mit dieser Gottesvorstellung wie inneren Sittlichkeit dem christlichen Glauben gekommen ist. Um so bedauerlicher ist es, daß sein Einfluß von seinem konfuzianischen Gegenspieler verdrängt wurde. Das war freilich kein Zufall, sondern der notwendige Lauf der Geistesgeschichte.

Die alte Weltanschauung, besonders der Himmelsglauben, muß schon zu Zeiten des Menzius erschüttert, wenn nicht gar aufgegeben worden sein. Die Schule Mo Ti verteidigt nämlich schon den Glauben gegenüber einer konfuzianischen Schulrichtung. Bei Hsün-tzu, der etwa zwei Generationen nach Menzius lebte, tritt dieser Zweifel offen zutage. Der Unterschied zwischen diesen beiden Philosophen zeigt sich schon in den überlieferten Werken. Das Werk Menzius' ist zur Weisheitsliteratur zu zählen, der Meister spricht seine Lebenserfahrung aus, ohne sich lange in Beweise zu verlieren. Das Werk Hsün-tzu ist schon Wissenschaft, er versucht seine Thesen logisch zu beweisen. Die Logiker und Sophisten haben ihre Zeit dazu erzogen.

Auch im Hsün-tzu wird die religiöse Weltanschauung nicht ausdrücklich behandelt, er vertritt auch keinen rigorosen Atheismus, scheint sogar die alte Auffassung als naiven Glauben des Volkes gelten zu lassen, aber in seiner eigenen Philosophie bedeutet der alte Himmelsglauben nichts mehr. Das zeigt sich schon im Sinnwandel des Wortes Himmel (t'ien), der in etwa „Natur" bedeutet. Nur lebt darin der alte Himmelsbegriff weiter, denn sie ist dem Menschen günstig, wenn er sich nur recht einordnet. Häufig steht bei ihm auch der neue Ausdruck „Himmel und Erde" (t'ien-ti), womit der gesamte sichtbare Kosmos gemeint ist.

Dafür tritt der Mensch stärker in den Vordergrund, doch wird die gesamte soziale wie sittliche Ordnung nicht mehr von der Natur hergeleitet (die Natur des Menschen ist ja böse), sondern als Ur-Erfindung der heilig-weisen Könige der Vorzeit hingestellt. Im bewußten Gegensatz zu Menzius vertritt er pessimistische Weltanschauung, nur Erziehung kann einen äußerlich guten Menschen schaffen, die Güte ist nur anerzogen. Darum überbetont er auch die Li, die Anstandsformen. Scharf unterstreicht er den Gegensatz von Natürlichen (t'ien) und Menschlichen (jen), von Natur und Kultur. Nur das Menschliche läßt er gelten.

Entscheidend für seine Ablehnung des alten Himmelsglaubens war gerade der Optimismus, der damit verbunden war: Der Gute wird belohnt, der Böse wird bestraft. Denn das widerspricht offenbar der geschichtlichen Erfahrung. Also konnte es keinen über den Menschen gütig waltenden Himmelsgott geben.

Das spricht er am Anfang des Kp. 17 (t'ien-lun, Erörterungen über den Himmel) deutlich aus: „Des Himmels Lauf ist stetig (naturgesetzlich). Er besteht nicht ob des (guten) Yao, vergeht nicht ob des (bösen) Chieh. Entspricht man dem Himmel mit Ordnung (d. h. fügt man sich dem Naturlauf ein), so hat man Glück; entspricht man ihm mit Unordnung, so hat man Unglück. Macht man die Grundlage (Ackerbau) stark und bleibt maßvoll im Verbrauch, so kann einen der Himmel nicht notleidend machen. Ist die Pflege des Lebens richtig-geordnet und alles Handeln zeitgerecht, so kann der Himmel einen nicht krank machen. Befolgt man den Weg (der Vernunft), ohne zu schwanken, so kann der Himmel einen nicht Unheil bringen. Darum kann weder Dürre noch Überschwemmung Hungersnot bringen (man hat vorgesorgt!), Kälte oder Hitze können keine Seuchen bringen, böse Omina können kein Unheil bringen. Läßt man aber die Grundlagen wüst liegen und ist verschwenderisch im Verbrauch, so kann auch der Himmel einen nicht reich machen. Ist die Pflege des Lebens nachlässig und alles Handeln sorglos, so kann auch der Himmel einen nicht heil erhalten. Widerstrebt man dem rechten Weg und ist man töricht im Handeln, so kann auch der Himmel einem nicht Heil bringen. Dann hat man auch ohne Dürre und Überschwemmung Hungersnot, wird auch ohne große Hitze oder Kälte krank, auch ohne böse Omina erhält man Unheil. Zeitgerechtes Verhalten ist gleichbedeutend mit wohlgeordnetem Geschlecht, unheilvolle Lage damit unvereinbar. Darum soll man nicht dem Himmel grollen, sondern sich nach dem rechten Weg richten. Wer also klar den Unterschied vom Himmlischen und Menschlichen (Natur und Kultur) erkennt, der ist ein Mann, der sich vollendet." Ein solcher verläßt sich nicht auf die Natur, sondern strengt seine eigenen Kräfte an. Obiger Text ließe sich auch noch theistisch interpretieren, wäre dann aber eine böse Gotteslästerung. Doch das lag Hsün-tzu durchaus fern. Er setzt den Himmel der Natur gleich, denn später spricht er deutlich von t'ien-tao, des Himmels Lauf.

Im berühmten Kp. 23 (hsing-o, die Natur des Menschen ist böse) führt er den gleichen Gedanken für das politische wie kulturelle Leben durch: Der Himmel hat keine Sympathie für die (hochkultivierten) Staaten Ch'i und Lu (Shantung), setzt das (halbbarbarische) Ch'in (Westchina) nicht zur Seite. Nur halten sich die ersteren an die rechte soziale Ordnung von Vater und Sohn, Gatte und Gattin, während Ch'in sie mißachtet, nachlässig in den Anstandsformen (Li) ist. Diese äußeren Formen werden ständig gefordert, alles Heil liegt in ihnen. So sagt er im Kp. 8 (Ju-chiao, rechte Art des Gebildeten): „Der Weg der Könige der Vorzeit hielt Güte als höchstes Ziel. Sie erfaßten das rechte Maß und handelten danach. Was ist dieses rechte Maß? Es sind die Anstandsformen (Li-i). Dieser Weg (der Könige) ist weder der Weg (Lauf) des Himmels noch der Erde, sondern was man für den rechten Weg der Menschen hält, daran hält sich der Edle." Diese Einsicht des Edlen stützt sich nicht auf die Natur, auch auf die menschliche nicht, sondern letztlich auf die Weisheit, die Erfindungen der Könige der Vorzeit, die diese Ordnung positiv schufen. Sie ist zu übernehmen, nicht zu begründen.

Diese Weltanschauung des Hsün-tzu setzte sich im Konfuzianismus weitgehend durch. Besonders deutlich wird dies bei Han Fei-tzu, der nach der Tradition ein Schüler des Hsün-tzu war. Er führt dessen Pessimismus konsequent durch. Da der Mensch böse ist, so nützen nur strenge Gesetze wie hohe Strafen oder Belohnungen. Er vertritt darum den absoluten Machtstaat, in dem das Volk nur Ackerbau und Kriegsdienst treiben darf. Für kulturelle wie religiöse Güter scheint ihm jedes Gefühl gemangelt zu haben. Damit war aber auch das ursprüngliche Ziel des Konfuzius zerstört, der Konfuzianismus versöhnte sich aber rasch mit dem absoluten Staat.

Im Gegensatz zum Konfuzius und seiner Schule steht Mo Ti. Nur in einem stimmt er mit diesem überein, nämlich im alten Himmelsglauben. Seine Schule verharrte auch darin, verteidigte den alten Glauben, während sie sonst sehr fortschrittlich waren. Beim Konfuzianismus ist es gerade umgekehrt, er war mit Ausnahme der religiösen Weltanschauung recht konservativ. Im Werke Mo Ti wird die Vorsehung des Himmels gegen blindes Fatum verteidigt, wie auch das bewußte Fortleben nach dem Tode. Doch nirgendwo wirkt dieser Gottesglauben so unsympathisch, denn er wird nur unter dem Gesichtspunkt des Nutzens gesehen. Mo Ti ist Pessimist. Am Anfang steht der Kampf aller gegen alle, die Staatsordnung ist notwendig, um die Selbstsucht der Menschen im Zaum zu halten. Höhere Motive scheint er nicht zu kennen, alles wird mit Nutzen und Vorteil begründet, auch der Gottesdienst: Wenn die Menschen sorgfältig dem Himmel Opfer darbringen, erhalten sie gute Ernte, irdisches Heil.

Ein Text mag dafür genügen aus Kp. 26 (t'ien-chih): „Wenn einer den Hausvater beleidigt, kann er in die Nachbarfamilie fliehen. Beleidigt einer seinen Fürsten, kann er in den Nachbarstaat fliehen. Wohin soll man aber flüchten, wenn man den Himmel beleidigte? Selbst in einem verborgenen Waldtal wird man vom Himmel gesehen ... Der Himmel wünscht die Gerechtigkeit und haßt die Ungerechtigkeit. Wenn ich mich nun den hundert Geschlechtern des Reiches anpasse und ihnen in Gerechtigkeit behilflich bin, so tue ich das, was der Himmel wünscht. Wenn ich tue, was der Himmel wünscht, so tut auch der Himmel, was ich wünsche. Wozu sollte ich tun, was er haßt? Ich wünsche Glück und Reichtum, hasse Unglück und Verderben. Wenn ich nun nicht tue, was der Himmel wünscht, vielmehr tue, was er nicht wünscht, so lebe ich bei den hundert Geschlechtern des Reiches, nur um mir Unglück und Verderben zuzuziehen ... Man füttert darum Rinder und Schafe, mästet Hunde und Schweine, bereitet Krüge voll klaren Weines, um sie Shang-ti und den Totengeistern zu opfern, damit Heil und Segen vom Himmel zu erflehen." So geht es ermüdend weiter durchs ganze Werk. Sein Gottesglauben leuchtet und wärmt nicht, damit konnte man schwerlich den hereinbrechenden Atheismus abwehren.

Gleichzeitig mit dem Zurücktreten des alten Gottesbegriffes kommt eine neue Weltdeutung auf, die alle Erscheinungen der Welt verblüffend einfach zu lösen scheint, darum sehr rasch aufgenommen wurde. Es ist dies die Lehre von den polaren Kräften des Hellen und Dunklen yin-yang wie von den fünf aktiven Grundelementen wu-hsing. Damit versuchte man alles zu lösen, nicht nur den äußeren Naturlauf, sondern auch

das soziale wie sittliche Leben. So hatte eben der gute Mensch die rechte Mischung der fünf Elemente, er ordnete sich richtig in die polaren Mächte des Kosmos ein.

An Stelle des Vertrauens in die gütige Führung des Himmels rückte das primitive Orakelbuch I-ching in den Vordergrund, das wohl in dieser Zeit zusammengestellt wurde. Es gab naive Deutungen, die zugleich so zweideutig waren, daß der Fehler immer beim Verständnis des Deutenden zu suchen war, das I-ching selbst unantastbar blieb. Diese neue Weltanschauung drang in der kommenden Zeit rasch in das konfuzianische Schrifttum ein, den leeren Raum des verschwundenen Gottesglaubens füllend. Der Glaube an einen Himmelsgott schien nicht mehr nötig, der Lauf der Welt wie die Geschichte der Menschen schien ohne ihn deutbar und begreifbar.

Bei der Behandlung der religiösen Entwicklung wurde bisher eine große Geistesrichtung unberücksichtigt gelassen, nämlich der Taoismus. Er ist nicht leicht in die Gesamtentwicklung einzuordnen, denn er scheint sich aus dem Schamanismus entwickelt zu haben, wurde von wenigen genialen Männern, unter denen Chuang-tzu der größte ist, vollendet. Doch war er in dieser Zeit noch verborgen, erst in den kommenden Jahrhunderten wirkte er stark aufs Geistesleben ein. So hat er auch nur wenig zur bisherigen Entwicklung des Himmelsglaubens beigetragen, wohl aber den Begriff geliefert, der später den Gottesglauben ersetzte, das Tao als absolutes Weltprinzip.

Das Tao-te-ching des Lao-tzu spiegelt deutlich die Entwicklung wider, denn in dieses Sammelwerk sind Texte aus verschiedenen Jahrhunderten aufgenommen worden. Einige Male ist der alte Himmelsbegriff noch erhalten, meistens ist aber darunter der Naturlauf gemeint, deutlich mit t'ien-tao bezeichnet. Daraus entwickelte sich der Begriff des Tao, der zuerst ein mystisches Seinserlebnis wiedergibt, sich dann zu einem metaphysischen Begriff entwickelt als das letzte Absolute, das selber immanente Ursache der Weltordnung ist. Es ist diese Ordnung, sich selbst verwirklichend.

Der Philosoph und Mystiker Chuang-tzu entwickelte am klarsten einen neuen Begriff des Absoluten als letzten Urgrund des Seins, aus dem der Mensch entsteht, zu dem er im Tode zurückkehrt. Zugrunde liegt das Erlebnis des Allein-Daseins, das in der Versenkung beglückend erfahren wird. Daher auch seine betonte Verachtung alles irdischen Treibens um Ruhm und Reichtum, die er mit sarkastischen Worten und Vergleichen ausgedrückt hat.

Doch etwas macht bei der Lesung der Texte stutzig, nämlich der glückliche und friedvolle Grundton des Lebensgefühls, die unerschütterliche Ruhe allen Lebensumständen, vor allem dem Tode gegenüber. Kann ein kaltes abstraktes Absolutes diese Freiheit des Gemütes schenken? Oder steht hinter den sachlichen Aussagen ein personales Erlebnis? Ist es nur ein Atheismus, der die herkömmlichen naiven Aussagen über Gott ablehnt, aber auf dem Weg echten Gottesglaubens ist? Die Texte deuten es nur an in den Freudenausbrüchen, die vor einer unpersönlichen absoluten Macht kaum begreiflich sind. Dazu kommt mehrmals im Werke der Ausdruck „das, was die Dinge schafft" vor, der grammatikalisch richtig mit „der die Dinge schafft" übersetzt werden kann. So lesen wir im Kp. 6 (6. Abschnitt): „Wie wollt ihr erkennen, ob das, was die

Dinge schafft, meine Brandmarkung auslöschen und meine abgeschnittene Nase (d. h. schwere Fehler) heilen will, mich so die Vollendung erreichen läßt, um euch ehrwürdigen Herrn zu folgen? Hsi Yu antwortete: Das kann man nicht erkennen, doch will ich dir einen allgemeinen Hinweis geben (mit folgendem): Mein Meister, mein Meister! Du teilst genau den zehntausend Lebewesen zu, aber du spielst nicht den Gerechten; du beschenkst die zehntausend Geschlechter, aber spielst nicht den Gütigen. Du bist älter als die Urzeit und doch nicht alt, du trägst den Himmel und bedeckst die Erde, du gibst kunstvoll allem seine Gestalt, doch spielst du nicht den Künstler. Darin gilt es zu wandern!" Was bedeutet das, ist es nicht ein Gebet? Klingt hier nicht ein echtes Gotteserlebnis durch? Es wird schwer sein, darauf eine sichere Antwort zu geben, doch meine ich, daß viele Taoisten der alten Zeit auf dem Wege zu einem geläuterten Gottesbegriff waren, nur ist der Weg nicht mehr zu Ende gegangen worden. Der alte klassische Taoismus starb viel zu früh aus. Die wunderbare Blüte chinesischen Geisteslebens sank mit der Chou-Zeit dahin.

Nun hat sich der Agnostizismus und Atheismus nicht widerstandslos durchgesetzt, dazu waren die alten Texte zu deutlich, ihre Autorität zu groß. Dazu läßt sich der Konfuzianismus mit verschiedenen Weltanschauungen verbinden, denn er betont das soziale wie sittliche Leben. Im Volke lebte der alte Himmelsglauben weiter bis in unsere Tage. Zu Neujahr und sonstigen feierlichen Anlässen wurde ein Tablett geschrieben, vor dem man sich ehrfürchtig bis zur Erde verneigte. Es wies auf den Himmelsgott, wie der Text deutlich zeigt: Der wahre Herrscher von Himmel und Erde, der zehntausend Dinge, aller Breiten. Nur ein Beispiel dieses Glaubens aus allerjüngster Zeit. Ein Armer hatte bei der kommunistischen Machtübernahme einen Reichen zu Unrecht schwerster Verbrechen angeklagt, die er von ihm erlitten hätte. Der ganze Besitz des Reichen wurde ihm darum zugesprochen. In ausgelassener Freude praßte er übermäßig drei Tage lang, dann war er tot. Die Heiden sagten darauf: Das hat der ehrwürdige Vater im Himmel (lao-t'ien-yeh) aber recht gemacht! Die Christen, die es mir berichteten, fügten bei: Auch die Heiden glauben an die Vorsehung Gottes.

Im herrschenden Konfuzianismus setzte sich freilich der Atheismus durch, seit der Sung-Zeit (10. und 11. Jh.) wurde er offiziell gelehrt. Der klassische Text dafür ist das T'ai-chi-t'u-shuo des Chou Tun-i, das eine Welterklärung ohne Gott gibt, eine ewige harmonische Bewegung der kosmischen Mächte lehrt. Neben den schon genannten Begriffen yin-yang und wu-hsing wird ein neuer Begriff in zwei Aspekten eingeführt, das Wu-chi und T'ai-chi. Das T'ai-chi ist das Allerhöchste, das allerletzte Absolute. Das Wu-chi geht noch einen logischen Schritt weiter, indem es von ihm alle Aussagen negiert, es ist ohne Höchstes, jenseits aller physischen Maße, eben ein meta-physisches Absolutes.

Der Text lautet: „Das Maßlose (wu-chi) ist zugleich das allerletzte Absolute (t'ai-chi). Das t'ai-chi setzt sich in Bewegung und zeugt dabei das yang (das lichte Urprinzip). Hat diese Bewegung ihre höchste Stärke erreicht, so steht es still. In der Ruhe zeugt es das yin (das dunkle Urprinzip; es schlägt ins polare Gegenteil um). Hat die

Ruhe ihren Höhepunkt erreicht, so bewegt es sich wieder (wodurch yang entsteht). Also bald Bewegung, bald Ruhe; sie sind sich gegenseitig Wurzel (Ursache). Geteilt ist (das t'ai-chi) yin und yang, womit die beiden Grundmodalitäten (allen Seins) gegeben sind. Das yang verwandelt, das yin einigt (polare Tätigkeit); so zeugen sie Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde, die fünf aktiven Grundelemente (wu-hsing). Diese folgen aufeinander und breiten sich aus, wodurch die vier Jahreszeiten ihren (geordneten) Lauf erhalten. Die fünf aktiven Grundelemente sind eins in yin-yang, diese sind eins im t'ai-chi. Das t'ai-chi wurzelt im wu-chi. Die Wirksamkeit des wu-chi, die feine Aktivität der zwei (ying-yang) und der fünf (Elemente) vereinen sich geheimnisvoll und werden fest. Das Tao (Ordnungsmacht) des Chien (Himmlischen) schafft das Männliche, das Tao des Kun (Irdischen) schafft das Weibliche. Diese beiden Kräfte vereinen sich sexuell, zeugen die zehntausend Lebewesen. Diese zeugen wieder Leben, womit der Wandel (Entstehen und Vergehen) unerschöpflich ist. Nur der Mensch erhält Selbst-Vollendung und höchste Geisteskraft. Sobald sein Leib gezeugt ist, bringt sein Geist Erkenntnis hervor. Die fünf Elemente bewegen sich gemeinsam, gut und böse wird dadurch unterschieden, die zehntausend Akte (Pflichten) kommen auf." Ein geschlossenes Weltbild, aus wenigen Grundprinzipien aufgebaut, doch das gesamte Leben umfassend, ist hier erdacht. Es mag weder logisch noch naturwissenschaftlich haltbar sein, doch viele Generationen gebildeter wie edler Menschen haben danach gelebt, ein menschlich gutes Leben ohne Gottesglauben. Damit beginnt ein theologisches Problem!

III. Das theologische Problem des Atheismus

Aus den bisherigen Ausführungen entstehen mehrere theologische Fragen: Kann ein Volk, seiner inneren geistigen Entwicklung folgend, schuldlos seinen Gottesglauben verlieren? Warum geht die reife menschliche Vernunft ihren Weg nicht weiter bis zur Gotteserkenntnis? Ist es darum notwendig, daß Gott sich selber offenbare und die Menschen zu sich rufe?

Betrachtet man die geistige Entwicklung der chinesischen Kultur, so kann man ihr eine innere Konsequenz kaum absprechen. Im Leben jedes Menschen, vorab des Mannes, wie eines jeden Volkes kommt die Zeit geistiger Reife, in der er die Kraft seiner Vernunft erkennt und freudig übt bis zum Spiel mit Begriffen (Sophistik). Dabei wird nur zu leicht ihre Kraft überschätzt, die Grenzen des Erkenntnisbereiches übersehen, der junge Mensch glaubt zuversichtlich, alle Lebensrätsel lösen zu können. Das führt dann leicht zu geistigem Hochmut, der Gott und die Welt vor den Richterstuhl der eigenen Vernunft zitiert, selbstherrlich festlegt, was sein darf und was nicht. Aber auch ohne diesen Hochmut neigt die jugendfrische Vernunft zu Fehlurteilen, denn erst die reiche Lebenserfahrung des Alters lehrt, daß nicht der gesamte Bereich des Lebendigen, vorab alles Innerseelische, sich in den Käfig der Vernunft sperren läßt. Darf man darob den jugendlichen Überschwang ungebührlich schelten?

Diese geistige Jugendzeit der chinesischen Kultur liegt zwischen 500 und 200 v. Chr.

Die Chinesen dieser Zeit fühlten sich aufgerufen, die eigene heillose Welt zu bessern, aus eigener Einsicht eine neue zu schaffen, eine friedliche soziale wie politische Ordnung herzustellen. Nie wieder in der dreitausendjährigen chinesischen Hochkultur wurden so viele neue Theorien erfunden und leidenschaftlich verteidigt, nie wieder wurde so offene Kritik an Vergangenheit und Gegenwart geübt, verbunden mit der Freude an scharfem Wettstreit mit blitzenden Argumenten. In solchem Klima gedeiht die alte, naive Weltanschauung schlecht, sie mußte verkümmern, untergehen. Wenn man wenigstens versucht hätte, sie philosophisch neu zu begründen.

Dem alten Gottesglauben wurde vor allem der unbegründbare sittliche Optimismus zum Verhängnis. Der Himmel schaut nicht so über die Menschenwelt, läßt die Guten gedeihen, die Bösen verderben. Die Geschichte bewies nur zu oft das Gegenteil, gerade bei den verehrungswürdigen Weisen, die es in ihrem Leben etwa wie Konfuzius zu nichts gebracht hatten. Der voreilige Schluß daraus lautete: Über dem Schicksal der Menschen konnte keine gütige Vorsehung walten, der Lauf der Natur geht seine Bahn, unabhängig vom sittlichen Verhalten der Menschen. Gerade die Pessimisten Hsün-tzu wie Han Fei-tzu neigten zu diesem Schluß. Es ist das Problem des Bösen und des Unrechts in dieser Welt, das der hl. Paulus mit Recht ein Geheimnis nennt.

Den geistig leeren Raum ersetzte, ehe der alte Gottesglaube philosophisch begründet wurde, ein neues metaphysisches Prinzip, das Tao, als absoluter wie aktiver Ordo der Welt. Zugleich wurde die Versenkung methodisch gepflegt, die zu innerweltlicher Mystik führte. Sie gab ein seltsames Lebensglück wie ein naturverhaftetes Lebensideal. Dadurch wurden die besten Kräfte von der Lösung des Gottesglaubens abgedrängt. Gerade diese zukunftsträchtige Geistesbewegung verfiel in der kommenden Zeit einer bösen Verflachung wie recht zweifelhaften Zielen.

Es ist überaus staunenswert für die geistige Entwicklung Chinas, daß sich parallel zur hohen Geistigkeit, etwa eines Menzius oder Chuang-tzu, ein krauser Aberglauben entwickelte, der so rasch das öffentliche Leben eroberte. Der absolute Staat, der auf den Chou-Staat folgte, erstickte mit seiner Gleichschaltung alle geistigen schöpferischen Kräfte. Ein Verteidiger des alten Gottesglaubens stand nicht auf. Die Schule Mo Tis war in den Unruhen untergegangen, der Konfuzianismus, in Tradition erstarrt, verhärtete immer mehr zu unfruchtbarem Rationalismus. Möglicherweise wäre der Taoismus auf dem Wege der Mystik zu einem philosophisch geläuterten Gottesglauben weitergeschritten, doch der Einbruch des Buddhismus (im 1. Jh. n. Chr.) störte dessen konsequente Entwicklung, brachte zugleich eine reichausgestattete Religiosität, die rasch das religiöse Leben Chinas eroberte, auf alle Bereiche des kulturellen Lebens starken Einfluß nahm. Auch hier war für den Gottesglauben wenig zu erhoffen.

Hat nun das chinesische Volk schuldhaft versagt, als es den alten naiven Gottesglauben aufgab? Wer wagt diese Frage zu bejahen? Auch einzelnen Philosophen werden wir keine Schuld geben können, denn wir vermögen nicht, ihnen bösen Willen zuzuschreiben. Im Gegenteil, sie erscheinen uns als edle Menschen. Die geistige Entwicklung eines Volkes folgt eigenen inneren Gesetzen, der einzelne ist ohnmächtig

dagegen. Jeder Mensch wächst in eine bestimmte Weltanschauung hinein, die er zuerst kritiklos übernimmt und gläubig durchzuführen sucht. Später wird er sie weitergeben, dabei geringfügig umgestalten, wodurch aus dem Zusammenspiel der vielen sich die Weltanschauung ändert, eine feste Richtung einhaltend. Führt der Weg zum Atheismus, wieviel Schuld hat dabei der einzelne? Zumindest entzieht sich dies dem menschlichen Urteil. Der einzelne ist nur wie ein Wassertropfen im Strome, sein Einfluß aufs Gute oder Böse bleibt nur gering, läßt sich nicht messen.

Müßte nicht die geistige Entwicklung des einzelnen wie eines ganzen Volkes zu klarer Gotteserkenntnis führen? Nach der Apologetik ist doch der Gottesglaube die natürliche Konsequenz reifen Denkens. Wenn der Mensch von Gott erschaffen ist, muß er auch von Natur auf Gott hingerichtet sein, dann müßte ein strebender Mensch ihn auch finden. Aber wo finden wir genügend Beweise aus der Geschichte dafür? Viel zahlreicher sind die Fälle, wo geistig-reife und sittlich-gute Menschen Gott nicht gefunden haben. Das gilt erst recht für den geschichtlichen Weg der Völker.

Wir können mit Recht dagegen halten, daß zwischen dem klaren Gottesbild der Offenbarung und dem dunklen, mehr geahnten Gott der Vernunft es viele Stufen gibt. Das Urteil darüber steht nur dem zu, der die Herzen der Menschen erforscht. Wir können nur hoffen, daß es viele sind, die Gott verehren, ohne ihn zu kennen (cf. Apg. 17,23). Der Gottesglaube hängt nicht von der Vernunft allein ab, er läßt sich nicht mathematisch beweisen.

Noch schwerer ist das Urteil, wenn es sich um ein altes Kulturvolk handelt. Konfuzius war gottgläubig, dennoch mündete die geistige Entwicklung, die er ausgelöst hatte, in den Atheismus. Die den Weg dazu über die Jahrtausende bahnten, erscheinen durchaus nicht als böse, gewissenlose Menschen. Außerdem müßte doch ein Volk, das seinen Gottesglauben aufgab, sittlich zugrundegehen. Auch das ist nicht eingetreten, die Konfuzianer fordern eine hohe, autonome Sittlichkeit.

Doch hier liegt vielleicht eine Lösung. Die Konfuzianer berufen sich dabei auf den absoluten Ordo der Welt, der fast göttliche Attribute hat, dem das sittliche Leben entsprechen soll. Damit ist das sittliche Leben ganz auf den Gehorsam dem Absoluten gegenüber gestellt. Das chinesische Volk zeigte ein waches Gewissen für die rechte Lebensordnung, besonders im sozialen Bereich suchte es das rechte Maß zu finden. Liegt hierin nicht ein unbewußter Gehorsam gegen den Schöpfer dieser Ordnung? Ist es nicht ein stillschweigendes Bekenntnis zum gerechten und guten Gott?

Im Johannesevangelium stehen zwei Worte, die für diese Frage bedeutsam sind: Wer aus Gott ist, hört Gottes Wort (8,47). Wer nach der Wahrheit handelt, kommt zum Licht (3,21). Sollten wir es nicht umgekehrt erwarten: wer Gottes Wort hört, der wird aus Gott? Ehe man also das Wort Gottes hört und damit an ihn glaubt, kann und muß man schon aus Gott sein. Es ist dies eine gesamtmenschliche Bereitschaft, vor allem die Bereitschaft, nach der erkannten Wahrheit zu handeln, der Wahrheit Gehorsam zu leisten. Der kommt dann ans Licht, der kommt zu Gott. Es liegt darin eine echte kreatürliche Demut, die ihre geschaffenen Grenzen erkennt und anerkennt. Aus

Gott ist also jeder, der sich sittlich ernsthaft bemüht, der nach den vorgegebenen Gesetzen des Gewissens zu leben trachtet. Denn der Mensch soll die Wahrheit nicht nur erkennen, sondern tun! Es ist das eine existentielle Erkenntnis der Wahrheit, die auch einfachen Menschen möglich ist, wenn sie nur guten Willens sind. Dabei bleibt bestehen, daß ein klares Gottesbild dem sittlichen Streben viel stärkere Kraft gibt, für ein gutes Leben eigentlich unerläßlich ist. Nur finden viele Menschen guten Willens nicht den Weg zu Gott, soweit menschliches Urteil hier zulässig ist.

Damit ist aber schon die dritte Frage beantwortet: Die Offenbarung Gottes ist für den Menschen notwendig. Selbst wenn wir daran festhalten wollen, daß dem Menschen aus rationalen Kräften die Gotteserkenntnis möglich ist, so ist das für den größten Teil der Menschen kaum möglich. Im ganzen dürfen wir sagen: Hätte Gott in seiner Güte sich nicht geoffenbart, die Menschheit hätte nie zu ihm gefunden. Er hat auch den Heidenvölkern seine Gnade nicht verweigert, er hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen. Mag auch die gesamte Entwicklung der chinesischen Geisteskultur vom christlichen Standpunkt her als ein Irrweg erscheinen, er muß für den einzelnen nicht an Gott vorbeigeführt haben. Sie suchten und fanden Gott in den Gesetzen ihres Gewissens, denen sie sich gehorsam unterwarfen.

Das neue China bietet heute der staunenden Welt das Bild fanatischer Volksmassen. Wir sollten dabei aber nicht übersehen, daß dabei die Idee höher gewertet wird als materieller Vorteil. Das paßt gar nicht in das allgemein angenommene Bild des nüchternen, klug berechnenden Chinesen, der nur auf Gewinn aus ist. Diese Ansicht ist aber aus der Abneigung und dem Dünkel des Europäers entstanden, der so stolz ist auf seine christliche Überlegenheit. Wohlwollen wie geschichtliche Betrachtung hätte anders über den chinesischen Volkscharakter belehren sollen. Dieses Volk wurde über zweitausend Jahre von den konfuzianischen Ideen beherrscht, die es ernsthaft im Leben verwirklichen wollte. Später übernahm das chinesische Volk gläubig die buddhistische Lehre, führte sie mit solchem Eifer durch, daß eine neue Blütezeit des Buddhismus eintrat, die neue Lehre in glänzender Weise mit chinesischer Eigenart verbunden wurde. Die vielen Tempel bewiesen, wie ernst es diese Religion nahm. Die Zehntausende der Mönche zeigten, wie bedingungslos sie die neue Wahrheit durchzuführen suchten. Es ist einer ernsten Selbstprüfung wert, warum das Christentum, das in göttlicher Offenbarung auftritt und mit göttlicher Gnade wirken kann, so kläglich versagte.

Die augenblickliche Lage ist der Religion, vor allem dem Christentum, nicht günstig. Öffentlich wird der dialektische Materialismus vertreten, der allen Gottesglauben ausschließt. Wird darum der Atheismus das letzte Wort der chinesischen Geistesentwicklung sein? Ich glaube das nicht! Mein Vertrauen in die gute menschliche Natur wie in die gesunde Einsicht des chinesischen Menschen ist zu groß, als daß ich den Atheismus als letzte Lösung ansehen könnte. Wir erkennen nur schwer die Wege Gottes, aber glauben an seine Güte und Barmherzigkeit, die alle Völker, auch das große chinesische Volk, zum Heile führen will.

Franz Pilhatsch

Die Bantu-Philosophie und ihre missionarische Auswertung

Die Bantuvölker, ethnologisch keine Einheit bildend, bewohnen südlich des Äquators den größten Teil Afrikas.

Bislang herrscht die Ansicht, daß die schwarzen Völker Afrikas immer noch auf einer prärationalen Bewußtseinsstufe stehen. Die Existenz einer Bantu-Philosophie erbringt uns jedoch den Beweis, daß auch Naturvölker befähigt sind, streng logisch zu denken und eine Philosophie zu erarbeiten.

Die Bantu-Philosophie

Die Bantu-Philosophie[1] ist keine Philosophie in unserem Sinne. Wollten wir die Philosophie eines Plato, eines Kant, eines Hegel mit ihr vergleichen, so wäre kein Ansatzpunkt da. Für die Schwarzen wäre es von diesem Gesichtspunkt aus gesehen sehr schwer, die Zusammenhänge zu finden. Die Philosophie der Bantu ist anderer Art; sie ist das Fundament, auf dem jeder einzelne sein Alltagsleben aufbaut.

Der Kernpunkt der Bantu-Philosophie ist der Kraftbegriff. In allen Bantusprachen gibt es Wörter oder Redewendungen, die eine nicht ausschließlich „körperliche" Kraft ausdrücken, sondern eine Kraft unseres ganzen Seins bezeichnen[2].

Wenn man den Begriff Kraft betrachtet, so ist Kraft ein Akzidens, eine Eigenschaft, die dem Sein hinzugegeben ist. Bei den Bantu wird dieser Begriff nicht so verstanden. Hier ist die Kraft nicht einfach ein Akzidens, das zum Sein hinzukommt, sondern ist mit dem Sein gleichzusetzen. Es gibt bei den Bantu überhaupt keinen Seinsbegriff, sondern nur einen Kraftbegriff. Ihre Philosophie ist also nicht statisch, sondern dynamisch. Die Philosophie der Bantu kann auf die Formel: Kraft ist Sein gebracht werden.

Neben Gott, von dem die Bantu wissen, daß er das höchste Wesen ist, rufen sie auch ihre Stammesväter, die Clanväter an, die von Gott als erste Lebenskraft erhielten. Auch die Geister der Verstorbenen werden um Kraft gebeten, da sie diese in

---

[1] Meine Ausführungen über die Philosophie der Bantu stützen sich vornehmlich auf Forschungen des langjährigen flämischen Kongo-Missionars unter den Baluba, P. Placide Tempels O.F.M., die er in seinem Buch: Bantu-Philosophie, Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956, niedergelegt hat, und auf meine mündlichen Diskussionen mit einem Bischof, dem Sohn eines Bantu-Häuptlings.

[2] Vgl. Tempels, 22.

besonderer Fülle besitzen und weitergeben können. Auch aus der Verehrung der Verstorbenen ist ersichtlich, daß es sich bei dem Begriff Kraft nicht um physische Stärke handelt.

Da im Blickwinkel der Bantu magische Handlungen nichts anderes als Anwendung der Naturkräfte sind, tragen sie ebenfalls zur Verstärkung der Lebenskraft bei[3].

Seinslehre

Während wir bestimmte konkrete Seinswesen als existierende Dinge sehen, betrachten die Naturvölker die konkreten Seinswesen als existierende Kraftwesen. Die Bantu wissen um Kräfte, die sich nach Art und Natur unterscheiden. Sie kennen göttliche, menschliche, tierische, pflanzliche und rein stoffliche Kräfte, die individuell verschieden sind. Die Bantu sind keine Pantheisten, die im All eine alles durchdringende Kraft sähen[4].

Gott ist die Kraft schlechthin, er ist die Urkraft, der Kraftstärker für alles Geschaffene.

In der nächsten Stufe der Kraftordnung stehen die Menschen, wobei die Toten vor den Lebenden rangieren.

Unter den Toten nehmen die Clanväter die höchste Stufe ein. Sie besitzen nahezu die Fülle der Kraft. Aus dieser Sicht kann man verstehen, daß sie fast wie Götter verehrt werden. Die Clanväter sind die guten Geister, die mit großer Kraft und Weisheit ausgestattet sind. Sie können jedoch nur wirken, wenn sie ein Lebender anruft.

An dritter Stelle folgt der lebende Mensch. Auch unter den Menschen gibt es eine Rangstufung der Kraft, und zwar der Geburt und der Stellung nach, was sich meist deckt. „Der Erstgeborene in einer Menschengruppe oder einem Clan steht bei den Bantu nach Anordnung Gottes als lebenstärkendes Bindeglied zwischen Voreltern und Nachkommenschaft. Er ist der Lebensverstärker seines Volkes und zugleich all der niedrigen, das heißt der tierischen, vegetativen oder anorganischen Lebenskräfte, die auf seinem Boden existieren, leben oder wachsen für den Dienst an seinen Clan-Genossen. Der eigentliche Häuptling ist nach der ursprünglichen Auffassung und Organisation der Clanvölker für diese Vater, Herr und König, die Quelle starken Lebens. Er ist wie Gott selbst“[5].

Analog wie die Abstufung beim lebenden Menschen ist auch die Abstufung bei Tieren und Pflanzen. Dabei hat jedes Ding seine ihm eigene Kraft. Also nicht nur das Lebende, sondern auch die Mineralien, bei denen auch die Abstufung in ähnlicher Weise vor sich geht.

---

[3] Vgl. Tempels, 22.
[4] Vgl. Tempels, 27, 28.
[5] Tempels, 35.

Eine Kraft kann andere stärken oder schwächen, da nach der Seinseinsicht der Bantu alle geschaffenen Dinge in innerer Seinsverbindung und somit gegenseitig Krafteinflüsse in mehr oder minder starker Intensität ausüben. Die Möglichkeit der Lebens- und Seinseinflüsse kann folgendermaßen aufgezeigt werden.

Der lebende oder verstorbene Mensch kann einen anderen Menschen in seinem Sinn stärken oder schwächen. Mit Notwendigkeit wirkt sich ein solcher vitaler Einfluß aus von erstgeborener oder stärkerer menschlicher Lebenskraft auf Nachgeborene oder weniger starke Lebenskraft. Sollte sich der Lebenseinfluß nicht auswirken, dann besitzt der zu beeinflussende Mensch eine stärkere Lebenskraft oder steht unter dem besonderen Einfluß Gottes.

Menschliche Lebenskraft kann tierische, pflanzliche oder mineralische Kräfte in ihrem Sein beeinflussen.

Ein vernünftiges Wesen kann ein anderes vernünftiges Wesen indirekt beeinflussen, indem es auf eine niedrigere Kraft Lebenseinfluß ausübt und diese Kraft auf andere vernünftige Wesen einwirken läßt. Dieser Einfluß wird jedoch nur wirksam, wenn das beeinflußte Wesen selbst nicht stärker ist oder sich durch niedrige Lebenskräfte schützt[6].

Erkenntnislehre

Auch die Erkenntnislehre stuft in gleicher Weise wie die Rangordnung unter den Wesen ab.

Gott weiß alles, er kennt die Seinszusammenhänge, er kennt alles bis ins tiefste Sein.

Der Mensch, angefangen von den Stammeltern bis zum Kind, einschließlich Verstorbene, kann erkennen und erkennt nach seinen Fähigkeiten. Das Wissen wird weitergegeben und empfangen wie die Kraft. Es steht in einem inneren Verhältnis zur Kraft. „Die Jüngeren können nicht wissen ohne die Älteren. Gäbe es keine Älteren, sagen die Schwarzen, müßten die Jüngeren also sich selbst überlassen werden, dann würde das Dorf zugrunde gehen ... Persönliches Forschen, eigenes Grübeln unter Umgehung der Älteren können keine Weisheit geben“ [7].

Die Bantu sind davon überzeugt, daß sie die Erkenntnis überliefert bekommen. Doch ist diese Überlieferung nicht nur ein Tradieren der Eltern auf ihre Kinder, sondern die Weitergabe ist auch innerlich bedingt. Ein Mensch, der weniger Lebenskraft besitzt, empfängt weniger Weisheit.

Eine weitere Erkenntnisquelle der Bantu ist die Natur. Den Lebenskampf, den sie in der Natur beobachten können, deuten sie im Sinne der Kraftphilosophie.

---

[6] Vgl. Tempels, 39, 40.
[7] Tempels, 42.

Psychologie der Bantu

(Muntu-Lehre)

Der Seinsbegriff, den die Bantu über Gott und alles Geschaffene haben, gilt auch für das menschliche Sein. Der Mensch besitzt die höchste und stärkste Kraft unter allen irdischen Dingen. Diese lebende, persönliche Kraft nennen die Bantu muntu. Diese Lebenskraft steht nicht nur mit Gott und den Ahnen, sondern auch mit den Kindern und Hausgenossen sowie mit dem ganzen Besitz in innerer Seinsverbindung. Jeder Zuwachs in dieser Hinsicht ist eine Verstärkung, jede Minderung eine Schwächung der Lebenskraft. Durch Einführung in ein Amt wird ein Mensch stärker, um die Untergebenen stärker zu machen. Bei jeder Lebensverstärkung erhält der Bantu einen neuen Namen.

„Die Lebenskraft kann besonders stark in einigen Teilen oder Modalitäten (Verhaltensweisen) der äußeren Erscheinung zum Ausdruck kommen, die man Lebenszentren, bzw. Elemente einer Hochspannung des Lebens nennen könnte. Das Auge, das gesprochene Wort, die Gebärde, eine symbolische Handlung, der Trance-Zustand, die seelische Überwältigung oder Besessenheit sind Kriterien, aus denen die Bantu das Vorhandensein einer bestimmten Lebenskraft, eines bestimmten Lebenseinflusses bei bestimmten Umständen ableiten zu können glauben. Das sind die altehrwürdigen, gewohnheitsrechtlichen ‚Zeugen' für das Bestehen von Lebenseinfluß" [8].

Ethik der Bantu

Die Bantu sind überzeugt, daß die Ordnung in der Welt, die für die Unversehrtheit der Seinswesen wesentlich ist, von einem Schöpfer stammt und daher respektiert werden muß. Die Bantu-Moral baut auf der Ontologie auf. „Für die Bantu ist eine bestimmte Handlung, eine Gewohnheit zuerst ontologisch gut, danach und darum moralisch gut und schließlich aus denselben Gründen rechtlich gut" [9].

Die Bantu sind überzeugt, daß jemand, der die ontologischen Gesetze nicht beachtet, seine Lebenskraft verdirbt und auch auf die Menschen einen verderblichen Einfluß ausübt. Die Lebenskraft antasten oder vermindern ist ontologisch, moralisch und juridisch schlecht.

Das Gewissen der Bantu ist philosophisch, sittlich und juridisch zugleich.

Störung und Verminderung des Seins wie auch juristisch Böses müssen wiedergutgemacht werden. Wurde jemandem das Leben geschmälert, so ist der Schuldige zur Lebenswiederherstellung verpflichtet. Will er dies nicht gutwillig tun, kann er mit Gewalt und Freiheitsentzug dazu gezwungen werden.

---

[8] Tempels, 70.
[9] Tempels, 75.

Missionarische Auswertung der Bantu-Philosophie

Nach diesem eng zusammengefaßten Einblick in die Bantu-Philosophie ergibt sich die Frage, ob und inwieweit dieses Geistessystem dem Christentum nutzbar gemacht werden kann. Besonders der unter den Bantuvölkern wirkende Missionar ist daran interessiert, die christliche Lehre mit Ideen der Bantu-Philosophie zu unterbauen und Akkommodationsmöglichkeiten zu finden.

Die Einstellung des Christentums zu den nichtchristlichen philosophischen Systemen ist für die Entfaltung und Vertiefung der Frohbotschaft Christi in den Missionsländern von bestimmender Natur.

Jede Philosophie enthält Wahrheitskörner, die nicht verneint werden dürfen.

In den ersten Jahrhunderten konnte mit Hilfe der antiken Philosophie die hellenistische Geisteswelt für Christus gewonnen werden.

Wie die Missionstätigkeit der altchristlichen Zeit sich die heidnische Philosophie nutzbar gemacht hat, so ist es auch unbedenklich, in der Gegenwart das gleiche zu tun. Grundsätzlich ist festzustellen, daß die Kirche nicht an eine einheitliche philosophische oder theologische Terminologie gebunden ist.

Klemens von Alexandrien schuf als erster eine Synthese zwischen nichtchristlicher Philosophie und christlicher Wahrheit. In der heidnischen Philosophie sieht er eine Vorstufe des Christentums und beklagte sich darüber, daß manche Christen vor der heidnischen Philosophie Angst hätten wie Kinder vor Gespenstern[10].

Seit Klemens von Alexandrien bemühten sich die Väter, Scholastiker und Einzelpersönlichkeiten der Gegenwart, die philosophischen Systeme nichtchristlicher Völker in den Dienst der katholischen Theologie zu stellen.

Das II. Vatikanische Konzil erklärt, daß unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker, ihrer Gepflogenheiten, Lebensauffassungen und sozialen Ordnung, der christliche Glaube dem Verstehen der nichtchristlichen Völker nahegebracht werden kann[11].

Ähnlich wie bei den Vätern und Scholastikern soll das Christentum der Gegenwart nur die Grundsätze und ihre formale Ausprägung übernehmen und läutern im Geiste der christlichen Lehre. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß sich nicht jedes philosophische System zu einer Synthese mit dem Christentum eignet.

Nicht nur die Hochkulturen besitzen eine Philosophie, sondern auch kulturarme Völker haben geistige Besitztümer, eine Art Philosophie.

Nach diesen grundsätzlichen Feststellungen ergibt sich die Frage, welche Bedeutung die Bantu-Philosophie für das Christentum hat und welche Akkommodationsmöglichkeiten vorhanden sind.

Kernpunkt der Bantu-Philosophie ist die Idee von der Lebenskraft.

---

[10] Vgl. Strom. I, 6, I. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca VIII, 727.
[11] Vgl. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 22.

Da die Bantu Sein gleich Kraft setzen, haben wir eine Seinsordnung vor uns, die wir übernehmen können.

Trotz materieller Einstellung der Bantu reichen ihre Anschauungen weit über das Materielle hinaus, ihr Verlangen nach dem Jenseitigen muß gestärkt werden. Die Sehnsucht nach mehr Lebenskraft ist somit ein Anknüpfungspunkt. Es gilt den Bantu zu zeigen, daß gerade das Christentum diese Sehnsucht zu erfüllen vermag. Die Bantu glauben, daß Gott der Schöpfer aller Lebenskraft ist und im Vollbesitz der Lebenskraft steht. Sie kommen jedoch nicht an diesen Gott heran, es besteht für sie keine Brücke, die zu Gott führt, so daß er ihnen die Lebenskraft vermehren könnte. Das Christentum besitzt diese Brücke zu Gott. Durch den Empfang der hl. Eucharistie ist es möglich, in eine innige Vereinigung mit Gott zu gelangen. Eine größere Verstärkung der Lebenskraft ist nicht möglich.

Diese Anpassung bringt allerdings auch Nachteile. Es wird nicht leicht sein, den Bantu klarzumachen, daß die äußeren Dinge es nicht sind, die die Lebenskraft ausmachen. Und wenn sie dann erkennen, daß im Christentum die eigene Lebenskraft erhöht werden kann, werden sie zur Meinung neigen, daß die Verstärkung der Lebenskraft auch einen Einfluß auf die materiellen Güter ausüben müsse.

Einen weiteren Anknüpfungspunkt bietet die Verehrung der Clanväter. Sie sind es, die mit Gott in Verbindung stehen und an der Lebenskraft Gottes in besonderer Weise teilhaben. Es ist sicherlich nicht allzu schwierig, diese Clanväter mit christlichen Heiligen zu vergleichen. Ganz besonders muß es das Interesse der Bantu wecken, wenn man ihnen versichern kann, daß auch sie solche Clanväter im Sinne eines Heiligen werden könnten.

Die Bantu wissen um eine innere Seinszusammenhängigkeit der Lebenden und Verstorbenen. Diese Erkenntnis läßt sich in christlichem Sinne umdeuten. Auch im Christentum gibt es eine innere Zusammenhängigkeit, nämlich im mystischen Leib Christi. In diesem Leib sind alle so eng miteinander verbunden, so daß kein Glied leidet, ohne daß die anderen Glieder nicht mitleiden. Die Lehre vom mystischen Leib Christi steht den Bantu mit ihrer dynamischen Lebens- und Seinsauffassung näher als uns mit unserem statischen Denken.

Trotz der inneren Zusammenhängigkeit, die die Bantu-Philosophie mit dem Christentum aufweist, wird es doch sehr schwer sein, die Bantu von ihrer in sich geschlossenen, wenn auch oft unbefriedigende Antwort gebenden Anschauung zu befreien, soweit sie dem Irrtum verfallen ist. Solange die Bantu das Christentum nicht näher kennen, werden sie es für eine falsche Philosophie halten, die sie nicht annehmen können, da sie sonst ihre ganze Lebenskraft, um die sie so ängstlich besorgt sind, verlieren müßten. Würde ein Häuptling Christ werden, bedeutete dies ein Absinken, wenn nicht gar völliges Schwinden der Lebenskraft des ganzen Stammes.

Die Bantu sind von der Richtigkeit ihrer Philosophie ganz überzeugt, weil sie dieselbe für evident und bewährt halten. Diese Einstellung darf jedoch kein unüberwindliches Hindernis für die Missionsarbeit sein.

Auch die Bantu sind zum Christentum berufen. Vor allem aber ist es wichtig, sich in ihre Denkweise hineinzuleben.

„Was sich immer bei ihnen (den nichtchristlichen Völkern) trefflich gesagt findet, gehört uns Christen . . . Bei ihnen sind nur Keime“ [12]. Die theologische Forschung ist berufen, diese Keime aufzudecken, damit sie sich im Christentum zur Vollblüte entfalten.

[12] Justin, II. Apol. Kap. 13, Migne, PG VI, 466.

Leonhard Gilen S.J.

Lebensgefühl und Lebensgrundstimmung

Auch psychologisch kann man in Überlegungen und Studien über Lebensgefühl und Lebensgrundstimmung nicht ganz absehen von den Gedanken und Spekulationen über Sein und Leben, Leben und Welt, die Kategorien des Lebens, wie sie von der sogenannten Lebensphilosophie in Frankreich besonders von Henry Bergson, in Deutschland vor allem von Dilthey [1], aber auch schon von Nietzsche und Klages vorgetragen worden sind. Auf den pantheistischen Untergrund der Lebensphilosophie [2] braucht in einer psychologischen Beschreibung und Analyse nicht eingegangen zu werden. Aber auch psychologisch könnten — wie wir glauben — die Gedanken Diltheys fruchtbar weitergeführt werden, in denen etwa Selbst und Welt als eine Einheit aufgefaßt werden, die wieder übergriffen wird von der mehrschichtigen Totalität des Lebens. Man denke z. B. an das, was er als das eigentliche Zentrum des Seelenlebens bezeichnet [3]: Wille, Kampf, Arbeit, Bedürfnis, Befriedigung. Dabei wäre nicht nur an die Grundthesen der Psychoanalyse über die Sexualität des Menschen und der Individualpsychologie über Minderwertigkeitsgefühle und Wille zur Macht zu denken, sondern auch an die Tatsache, daß man versucht hat, das Bedürfnis überhaupt zum Zentralbegriff der Psychologie zu machen [4]. Bei diesen gedanklichen Weiterführungen ist notwendigerweise auf die strukturellen Beziehungen zwischen Lebensgefühl und Selbstgefühl einzugehen, auf die unten wenigstens kurz hingewiesen werden soll. Daß diese Beziehungen vorliegen, ergibt sich auch unmittelbar aus den angeführten Gedanken Diltheys über die eigentliche Mitte des Seelenlebens, wenn auch eine exakte empirische Erhärtung dieser Gedanken und Thesen schwierig sein mag.

I. *Das Lebensgefühl*

In dieser psychologischen Analyse haben wir zunächst auf das Lebensgefühl und seine Erscheinungsformen einzugehen. Der hier gemeinte seelische Sachverhalt deckt sich weitgehend mit den Vitalgefühlen, für die Scheler eine psychologisch-phänomeno-

---

[1] Vgl. O. Fr. Bollnow, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie [3], Stuttgart 1955; ders., Die Lebensphilosophie, Berlin 1958.

[2] Bollnow 1955, 101—113. — Vgl. auch L. Klages, Vom kosmogonischen Eros [5], Stuttgart 1951.

[3] Bollnow 1955, 48—55; vgl. auch die dort angeführten Zitate und ihren Zusammenhang bei Dilthey, z. B.: „Die Welt ist stets nur Korrelat des Selbst, ... auch das Selbst ist nie ohne dies andere oder die Welt" (Ges. Schriften VIII, 17 f.).

[4] J. S. Szymanski, Psychologie vom Standpunkt der Abhängigkeit des Erkennens von den Lebensbedürfnissen, Leipzig 1930.

logische Beschreibung gegeben hat[5]. Schon aus den oben besprochenen Gedanken über die Lebensphilosophie werden die verschiedenen Modi des Lebensgefühls verständlich, für die Scheler einige Beispiele anführt. Sie tendieren zugleich auf das Innewerden von Sein und Leben, über das Dilthey einmal sagt: Der Mittelpunkt aller Unverständlichkeit und Rätselhaftigkeit des Lebens sind Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod. Als Modi des Lebensgefühls nennt Scheler das Gefühl des aufsteigenden und niedergehenden Lebens, Gesundheits- und Krankheitsgefühl, Alters- und Todesgefühl, Gefühl der Mattigkeit und Kraft; in das Totalerlebnis dieser „Gefühle" gehen zweifellos auch sehr verschiedene Organempfindungen ein: ein Zusammenhang, über den noch einiges zu sagen ist. Das Lebensgefühl läßt sich aber nicht einfachhin auf Organempfindungen und auch nicht auf sinnliche Gefühle zurückführen. Es stellt nicht nur eine Summe solcher Gefühle dar, es muß vielmehr als ein qualitativ anderer Bestand des Seelenlebens angesehen werden. Wie weit das Lebensgefühl Auftreten und Eigenart erlebter sinnlicher Gefühle mitbestimmt[6], ist eine andere Frage, die hier nicht näher zu behandeln ist.

Interessant und für ein tiefergehendes Verständnis der Lebensgefühle weiterführend ist der Gedanke Schelers, daß in ihnen auch der Wertgehalt der Umwelt mitgegeben ist und daß sie ein echtes Zeichensystem für den wechselnden Stand des Lebensprozesses sind[7].

Wir wollen nicht leugnen, daß empirische Belege für diese phänomenologische Analyse bisher nicht erbracht worden sind. Die These berührt sich aber unmittelbar mit Gedanken Diltheys, wenn er etwa sagt, das Leben sei der übergreifende Zusammenhang zwischen Selbst und Welt, indem Selbst und Welt, genauer Selbstbewußtsein und Weltvorstellung, sich „im Verlaufe des Lebens immer in bezug aufeinander entfalten"[8]. Alle die Dinge und Menschen, denen wir begegnen, enthalten nach ihm einen Lebensbezug zum Menschen: sie haben für ihn Wertcharakter im positiven oder negativen Sinn; sie können für ihn Träger des Glückes werden, ihm Daseinserweiterung und neues Kraftgefühl bringen, oder ihm auch Grenzen seiner Möglichkeiten aufweisen, ihm mit den gefühlsmäßig empfundenen Qualitäten der Distanz, der Fremdheit, des Widerstandes gegenüberstehen[9]. Auf der Grundlage dieser Analyse wird auch verständlich, mit welchem Recht und innerhalb welcher Grenzen man vom Lebensgefühl bestimmter Zeitepochen und Weltanschauungen sprechen kann: wobei Weltanschauungen sich nach den Gedanken der Lebensphilosophie weniger gründen

---

[5] M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik[3], Halle 1927, bes. 105 f., 129, 271, 351—354.

[6] Ebd. 129. — Über die Gefühlslehre Schelers vgl. auch S. Strasser, Das Gemüt, Freiburg 1956, 3—21.

[7] Scheler, ebd. 354: „Im Lebensgefühl ist der Wert von Erscheinungen schon gegeben, die uns selbst noch nicht gegeben sind, so daß wir ihr Erscheinen noch befördern oder hintanhalten können."

[8] Dilthey, Ges. Schriften VII, 131—135; ferner Bollnow 1955, 48 ff.: Das Leben als Einheit von Selbst und Welt.

[9] Dilthey, ebd.

auf rationale Überlegungen als auf die „Weltauslegung im Gefühlsverhalten“ [10], eine Annahme, die noch gründlicher und kritisch zu beleuchten und zu ergänzen wäre. Unter diesem Gesichtspunkt kann man von einem Lebensgefühl der Renaissance und der Romantik, des christlichen Mittelalters und des technischen Zeitalters sprechen. Eine genaue Analyse dieser verschiedenen Arten des Lebensgefühles und seiner charakteriologischen oder auch soziologischen Ausprägungen müßte auf den objektiven Geist, genauer: den sehr komplexen Zeitgeist, dieser Geschichtsperioden eingehen [11].

Für eine psychologische Beschreibung der Lebensgefühle [12] muß man sich vor Augen halten, daß sich das Lebensgefühl, wie schon gesagt wurde, zwar nicht auf sinnliche Gefühle zurückführen und etwa als graduelle Differenzierung von Leibgefühlen und Organempfindungen erklären läßt; die Übergänge sind jedoch in vielen Fällen recht diffus und verschwimmend. Das wird deutlicher aus der Beschreibung des Lebensgefühls, mit dem wir uns jetzt zu beschäftigen haben. Wir verstehen unter Lebensgefühl die Art und Weise, wie der Mensch sich seiner selbst in der Welt bewußt wird, wie er seiner selbst und seiner Existenz in der Welt innewird. Das In-der-Welt-Sein des Menschen, seine Existenz in der Welt wird aber nur möglich auf der Grundlage seiner Leiblichkeit und seines Leib-Ich. Und dieses Leib-Ich erfährt der Mensch weitgehend auf der Grundlage seiner Organempfindungen und Leibgefühle. Auch wenn der Mensch im Lebensgefühl sich selber als ein Wert vorkommt, so ist diese Wertsphäre doch nach Individuen sehr verschieden; nicht nur das Erleben, sondern auch die Einstellungen, die Gesinnungen, die Handlungen sind hier sehr zu berücksichtigen. Die Einstellung kann sich etwa beziehen auf den Bereich des Körperlichen und das Leib-Ich, und zwar in einer ganz beherrschenden oder auch das Bewußtsein ganz erfüllenden Weise, so bei bestimmten Formen des Genußmenschen [13]. Dieser erlebte Wert des eigenen Ich oder Selbst kann nach Intensität und Deutlichkeit mancherlei Schwankungen unterliegen, er kann weitgehend oder gar restlos als ein Unwert, als existentieller Unwert vom Menschen erlebt werden, wobei diese Unwertigkeit an die Wurzel des menschlichen Trägers greift und auf mancherlei Ebenen menschlicher Existenz bewußt werden kann. Dabei mögen die Fälle, in denen der Mensch das Gefühl für seinen eigenen Wert und die Achtung vor sich selber gänzlich verloren hat, relativ selten sein. Diese bestimmte individuell sehr differenzierte Art des Angemutetwerdens von sich selber begleitet das Leben des Menschen, seine bewußte und

---

[10] Bollnow 1955, 71—85.

[11] Gesichtspunkte zu dieser Analyse bei Dilthey, Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen, Ges. Schriften VIII, 3—71. — Vgl. auch N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933, 221—259: Leben, Macht und Realismus des objektiven Geistes.

[12] Vgl. dazu die Beschreibungen bei Ph. Lersch, Aufbau der Person [9], München 1964, 301 ff.

[13] Das Genußstreben kann aber zur Grundeinstellung des Lebens werden und sich zur Genuß*sucht* entwickeln; vgl. dazu F. Laubenthal (Hg.), Sucht und Mißbrauch, Stuttgart 1964. — S. auch W. de Boor, Pharmakapsychologie und Psychopathologie, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956.

auch seine unbewußte Existenz wohl andauernd, oft wie eine laute und aufdringliche, oder auch wie eine leise und fast verschwindende Melodie: gleichsam die „Tonalität" seines Daseins. Auch im Traum verläßt es den Menschen nicht ganz und stellt ihn vielfach in Situationen hinein, die weit über die realen Möglichkeiten oder auch Enttäuschungen, die Hoffnungen und Erfolge des gewöhnlichen Alltags hinausreichen. Nach C. G. Jung sind die Träume kompensatorisch aufzufassen, nach Freud sind sie halluzinierte Wunscherfüllungen; dabei bleibt die Schwierigkeit, in dieser Theorie die Angstträume zu erklären, die dem Träumer die Bedrohtheit menschlicher Existenz überhaupt und auch seines persönlichen Daseins anzeigen. Bei dem Versuch, diese Tatsache anthropologisch zu verstehen, mag man an die Theorie Schelers denken: der Sinn der Vitalgefühle liegt darin, uns den Wert des Kommenden (oder auch seinen Unwert und seine Gefahren), nicht des Gegenwärtigen, anzuzeigen. Wie steht aber diese von Scheler postulierte Zukunftsbezogenheit der Vitalgefühle zu der Tatsache, daß auch unsere gegenwärtige Existenz, unser aktuelles persönliches Sein uns als ein Wert, eventuell als ein hoher Wert, oder auch als ein Unwert erscheinen kann mit all den erlebnismäßigen Nuancen und Stufen, die auf dieser Skala von Wert oder Unwert liegen. Man muß sich daran erinnern, daß das gesamte Seelenleben des Menschen in einem Prozeß der Entwicklung und der Zeitigung steht, in dem auch die Ereignisse, Erlebnisse und Formungseinflüsse der Vergangenheit nicht untertauchen, ohne ihre Spuren zu hinterlassen. Alles, was etwa die Tiefenpsychologie über die Bedeutung der frühen Kindheit und der frühen Kindheitserinnerungen aufgedeckt und in Theorien gefaßt hat, weist auf diesen Tatbestand hin: Die Vergangenheit des Menschen prägt die Eigenart des gegenwärtigen Seelenlebens in einem hohen Maße[14]. Auch das Lebensgefühl des Menschen, die Art, wie es ihm in seiner gelebten Gegenwart bei ihm selber zumute ist, wie er sich seiner Existenz in der Um- und Mitwelt bewußt wird, ob er sich in dieser seiner Welt als einen Wert oder Unwert empfindet und erlebt, ist weitgehend von diesen Wert- oder Unwerterlebnissen seiner Vergangenheit, besonders seiner Kindheit, bestimmt; es weist aber zugleich, gerade wegen seiner innerlichen und nicht zu übersehenden Bedeutung für das gesamte Seelenleben in die Zukunft hinein. Auf dieser Grundlage vergangener Lebenserfahrungen fördernder und hemmender oder gar bedrohender Einflüsse der Vergangenheit wird es verständlich, daß die Vitalgefühle auch als echtes Zeichensystem für den wechselnden Stand des Lebensprozesses, für mögliche Schädigungen und Förderungen vom Körper oder von der Umwelt her funktionieren kann[15].

Leibgefühle und damit zumindest Vorformen des Lebensgefühls sind sicher schon

---

[14] G. Pfahler, Der Mensch und seine Vergangenheit, [3]Stuttgart 1957.

[15] Scheler, a.a.O., 354. — Wahrscheinlich spielen in diese Phänomene auch Instinkte und das sog. „Gesundheitsgewissen" (Kohnstamm) hinein; dieses „Gewissen" wäre dann in einer Analogie zu dem ethisch gerichteten vorgängigen Gewissen zu sehen; vgl. L. Gilen, Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen, Münster 1965, 130—139. — S. auch Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Aphorism. 318.

beim Säugling vorhanden und vielleicht auch schon für das Fötalstadium anzunehmen. Für den Geburtsvorgang hat Rank, der langjährige Freund und Anhänger Freuds (er hat sich später von ihm getrennt) die Theorie formuliert, daß sich in der Geburt beim Säugling ein seelisches Trauma bildet, das auch im späteren Leben oft neurotisierend wirken kann. Der Säugling erlebt bei der Geburt nach Rank eine ungeheure Angst, einen wirklichen Schock, der wohl auch nach seiner seelischen Seite durch die noch vorhandene physiologische Verbindung mit der Mutter und einer Art seelischen Kontinuität und Sympathie mit ihr bedingt ist[16]. In vielen Fällen, besonders bei neurotischen Fehlentwicklungen, wird man sich fragen müssen, ob diese Urangst nach und nach durch ein Urvertrauen[17] in Menschen, besonders in die Mutter des Kindes, in Verhältnisse der Umgebung teilweise oder ganz aufgelöst werden kann oder ob es weiterwirkt und, vielleicht verstärkt durch ungünstige Erfahrungen der frühen Kindheit (evtl. im Phänomen des Hospitalismus)[18], im Seelenleben weiter wuchert. Auch in den nicht ganz seltenen Fällen infantiler Regression bei neurotischen Erwachsenen ist das Lebensgefühl des Menschen geschwächt; er möchte in die Jahre der Kindheit und eventuell in die vorgeburtliche Geborgenheit des Mutterschoßes zurückkehren, in der der Mensch noch nicht als selbständiges Individuum den Härten und den Kämpfen des Lebens ausgesetzt war und auch nicht die Aufgaben zu meistern hatte, die die Existenz des Menschen notwendig mit sich bringt, wenn man in dem drängenden Gewoge der sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen Forderungen und den Dynamismen der Zeit überhaupt bestehen und auch überleben will. In diesen Tendenzen des Lebensgefühls, in dem Versuch einer wenigstens phantasierten Regression in den Schutz der Kindheit oder auch in die Wärme des Mutterschoßes mag man eine Seite des Archetypus der Magna mater erblicken, den C. G. Jung aufgestellt hat[19]. Wenn man die Theorie C. G. Jungs von den Archetypen[20] einmal als Arbeitshypothese akzeptiert (es gibt auch ernste Bedenken gegen diese Annahme), so würde sich ergeben, daß zwischen dem Lebensgefühl eines Menschen und der binnenseelischen Wirksamkeit solcher Archetypen gewisse energetische Beziehungen bestehen, auf die aber hier nicht näher einzugehen ist.

---

[16] O. Rank, Das Trauma der Geburt, Wien 1923; vgl. auch F. Stirnimann, Psychologie des neugeborenen Kindes, Zürich 1940. — Über Rank vgl. D. Wyss, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart[2], Göttingen 1966, 263—271. S. auch den Brief Freuds vom 25. 8. 1924, in: Sigmund Freud, Briefe 1873—1939, Frankfurt 1968, 371 f.

[17] E. H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, Zürich 1957, 228 ff.

[18] R. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart 1967.

[19] C. G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954, 87—135: Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus.

[20] Vgl. J. Jacobi, Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1957.

II. *Die Lebensgrundstimmung*

Um die charakterologische Erhellung der Lebensgrundstimmung hat sich besonders Lersch bemüht, der Ausdruck selber geht wohl auf Klages zurück[21]. Wir können im Anschluß an die Gedanken von Lersch[22] die Lebensgrundstimmung vorläufig kennzeichnen als eine stationäre Gestimmtheit des endothymen Grundes. Gestimmtheit ist — genau genommen — nicht voll identisch mit Stimmung, sie ist eher das Total der Bewußtseinslage und auch eine durch die Stimmung verursachte und erkennbare Qualität des Seelenlebens im Bereich des Unbewußten, in der dann die bewußtseinserfüllende Breite und zugleich die Verwurzelung im Unbewußten noch deutlicher bezeichnet wird als im Begriff der Stimmung. Man kann mit Lersch die Lebensgrundstimmung beschreiben als eine Klangfarbe speziell unseres Lebensgefühles, von der unser Bewußtsein in der Gesamtheit seiner wechselnden Inhalte durchtönt und getragen wird. Dabei ist zu beachten, daß für diese Beschreibung eines nicht scharf akzentuierten und zu fassenden Zustandes unseres Bewußtseins mit seiner Begründung im Unbewußten akustische und visuelle Momente herangezogen werden müssen. Bei der Stimmung etwa der Freude, in der wir uns befinden, oder der Depression, die über uns kommt, bleibt dieser Grundton auch bei wechselnden Inhalten des Bewußtseins eine Zeitlang, vielleicht tagelang, erhalten. Wir geben uns der Arbeit, dem Studium, der Unterhaltung hin, und immer steht im Hintergrunde doch diese Stimmung der Freude oder der Depression, der Zuversicht, der Sorge. Diese Klangfarbe teilt sich den anderen, sehr verschiedenen Inhalten des Bewußtseins mit; diese Inhalte sind durchtränkt, erhellt, getrübt, getragen durch die jeweilige Stimmung des Menschen, der auch jene bewußtseinserfüllende Breite zukommt, die F. Krueger als wesentlich für die Gefühle beschrieben hat[23]. Dazu kommt bei den Stimmungen noch die Dimension der zeitlichen Erstreckung, der längeren Dauer. Die Lebensgrundstimmung kann jetzt beschrieben werden als eine zur bleibenden, zur habituellen Disposition gewordene Stimmung, die während des ganzen Lebens oder doch während langer Abschnitte dieses Lebens in dem Menschen als vorherrschend und auch als charakteristisch nachgewiesen werden kann. Diese Stimmung kann dem Menschen als eine Grundbefindlichkeit von Anfang an mitgegeben worden sein; wobei nicht ganz auszu-

---

[21] L. Klages, Die Grundlagen der Charakterkunde[10], Bonn 1948, 213. — Auch bei Dilthey finden sich ähnliche Formulierungen, wenn auch nicht, soweit wir sehen, der Ausdruck selber. So, wenn Dilthey sagt: Als lebendiges Ganze, als Schöpfung einer Person, in welche diese alles, ihre Begriffe wie ihre Ideale ergießt, ist es (das System der Philosophie als begriffliche Darstellung einer Welt- und Lebensansicht) von Einer Gemütsverfassung, Einer Grundstimmung getragen: deren Tiefe und Originalität entscheidet in erster Linie über sein Schicksal." Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen VIII, 33.

[22] Ph. Lersch, a.a.O. 306 ff.; dort auch über die verschiedenen Arten der Lebensgrundstimmung: Heiterkeit, Lustigkeit (Vergnügtheit), Traurigkeit, Mißmut (Verdrossenheit).

[23] F. Krueger, Das Wesen der Gefühle, jetzt in: E. Heuss (Hg.), Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1953, 195—221.

schließen ist, daß intrauterine Einflüsse eine gewisse Rolle spielen. Sie kann aber auch im Prozeß der Entwicklung nach und nach zu einer seelischen Grundbefindlichkeit geworden sein. Sie durchzieht das gesamte Seelenleben von seinen niedersten und unbewußten oder vorbewußten Bereichen bis in die höchsten Regionen der bewußten und kortikalen Person hinein. Sie gibt den seelischen Regungen und auch dem objektiven, von außen her zu beobachtenden Verhalten eine mehr oder weniger gestimmte, eigentümliche Färbung und charakteristische Note. Wie sehr auch das äußere Verhalten, die Angepaßtheit oder Unangepaßtheit an die Arbeit, den Beruf, die sozialen und zwischenmenschlichen Beziehungen, durch die Lebensgrundstimmung mitbestimmt werden, mag man vorläufig schon an einem Überblick der Lebensgrundstimmungen ersehen, der in die Nähe der bekannten Vier-Temperamentenlehre führt. Wir kennen zufriedene, heitere, vergnügte, lustige, übermütige Naturen und auf der anderen Seite unzufriedene, ernste, gedrückte, traurige, schwermütige, mißmutige, verdrossene Menschen. Alle diese Charakterisierungen haben zur Grundlage eine je verschiedene Lebensgrundstimmung der betreffenden Persönlichkeiten. Dabei sind die aufgeführten Beispiele von Lebensgrundstimmungen nach Polen geordnet, die wir zusammenfassend und auch etwas vereinfachend als die Pole der Frohheit und der Unfrohheit bezeichnen können.

1. Auf einige der genannten Arten von Lebensgrundstimmung ist jetzt noch näher einzugehen. Zufriedenheit und Unzufriedenheit stellen, wenn sie zu habituellen und diagnostisch bedeutsamen Stimmungen des Menschen geworden sind, die charakteristische Art und Weise dar, wie es dem Menschen bei sich selber und in der Welt, in der er lebt, innerhalb des Gefüges seiner sozialen Beziehungen zumute ist. Dabei erlebt der Mensch sich nicht nur als eine Person, einen mehr oder weniger deutlichen Wert oder Unwert in diesem verschlungenen Gefüge der wechselseitigen Beziehungen zwischen Ich, Mitwelt und Umwelt, sondern auch als ein Zentrum von Ansprüchen, die er an seine Umgebung stellt. Je nachdem, ob diese Ansprüche erfüllt oder nicht erfüllt werden, habituell (wenigstens nach der Meinung des Menschen) realisiert oder frustriert werden, erwächst diese Gestimmtheit der beruhigten Zufriedenheit oder der unruhigen, suchenden und gequälten Unzufriedenheit. Für ein tieferes Verständnis der Unzufriedenheit, z. B. mit sozialen Verhältnissen, mit Studien- und Bildungsmöglichkeiten bzw. Anforderungen im Bereiche der studentischen Unruhen in Deutschland, Frankreich und vielen anderen Ländern[24], mit der religiösen Situation in den Kirchen, müßte das jeweilige Anspruchsniveau der betreffenden Kreise einer ge-

---

[24] Vgl. dazu W. Hennis, Die hochschulpolitischen Forderungen der „Neuen Linken", in: E. W. Scheuch (Hg.), Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft, Köln 1968; ferner K. Borchardt, Unruhe und Reform an den deutschen Hochschulen, in: Fr. Henrich (Hg.), Hochschule — Schulsystem — Gesellschaft, Würzburg 1968; von demselben Herausgeber, Revolution statt Reform. Der Student in Hochschule und Gesellschaft, Würzburg 1968. — Vgl. auch die gute Analyse von R. Heiss, Utopie und Leiden, in: FAZ vom 1. 2. 1969, Beilage.

naueren, auch soziologischen Untersuchung unterzogen werden. Es ist kein Zweifel, daß hier auch massenpsychologische und gruppendynamische Faktoren in wechselnder Stärke und komplexen Verbindungen als Summanden oder als Interferenzen von hohem Einfluß sind. Im Zusammenhang mit den Fragen der Lebensgrundstimmung können diese Probleme aber nicht näher erörtert werden. Der Mißmutige, der Verdrossene und in seiner Weise auch der Unzufriedene zieht sich nicht mit seinen Stimmungen, Einstellungen und Gedankengängen gleichsam in die Einsamkeit seines Ich zurück, wie das bei der Lebensgrundstimmung der Traurigkeit und Depression der Fall sein kann. Er steht vielmehr seiner Umwelt bewußt mit einer gewissen Feindseligkeit gegenüber, die er innerlich nicht verkraften kann und auch äußerlich zur Schau trägt. Er ist immer in der Gefahr, sich zu ärgern; der Trauernde wird betrübt: Traurigkeit und Güte schließen sich nicht aus, wohl aber Mißmut oder habituelle Unzufriedenheit und Güte. Der Verdrossene ist ohne Güte, unverbindlich, unfreundlich, gereizt von seiner eigenen inneren Unzufriedenheit. Er läßt es die Umwelt entgelten, daß er nicht imstande ist, an ihr die Erfüllung seiner Lebenserwartungen und damit die Fülle des Lebens überhaupt zu gewinnen. Der Traurige resigniert vielleicht gegenüber dem Leben und seinen Möglichkeiten, der Mißmutige dagegen wird nach und nach mit Ressentiment geladen, er ist auch gekennzeichnet durch seine absolute und radikale Humorlosigkeit, während Humor den Persönlichkeiten der traurigen Lebensgrundstimmung keineswegs fremd zu sein braucht; er ist innerlich dem Ernst verwandt.

Bei mißmutigen Menschen und auch bei radikal unzufriedenen Naturen bildet sich leicht ein Ressentiment, das das ganze Seelenleben vergiftet; eine Art Vergeltungsdrang anderen gegenüber, weil sie Werte besitzen, die uns persönlich vorenthalten sind. Ein wesentlicher Bestandteil jenes Prozesses, der zur Bildung von Ressentiments führt, sind die Ressentimenttäuschungen, denen der Mißmutige und auch der Unzufriedene leicht zum Opfer fallen. Wir pflegen Werte, die wir zwar noch fühlen, die zu erstreben wir uns aber ohnmächtig wissen, zu unterschätzen bzw. in gewissen Fällen durch einen Täuschungsvorgang in negative Werte umzufühlen[25]. Ebenso ist nach Scheler „echte" Resignation, wie sie der Mensch der traurigen Lebensgrundstimmung haben mag, zwar Verzicht darauf, einen Wert zu erstreben, dabei wird aber seine positive Wertqualität anerkannt und dem Fühlen zugänglich, während der verdrossene, der mißmutige Mensch, der radikal Unzufriedene diese Werte in ihrer Positivität gar nicht mehr zu fühlen vermag.

2. Mit der Lebensgrundstimmung des Mißmutes und auch der Unzufriedenheit sind leicht Neid und Ressentiments verbunden, auf deren Analyse jetzt näher einzugehen ist. Eine wichtige Komponente des Neides sind seine kaptativen Tendenzen, d. h. der Neidische möchte sich gerne die Werte zu eigen machen, die andere besitzen, die ihm

---

[25] Scheler, a.a.O. 32.

aber versagt sind: Geld, Liebe, Schönheit, Umgangsformen, Begabungen usw[26]. Der Neid ist aber nicht nur Trauer darüber, daß wir bestimmte Werte nicht haben, die anderen geschenkt sind, an denen sie sich freuen: er enthält vielfach auch aggressive Tendenzen auf die Mitmenschen oder auf Klassen und Institutionen, die beneidet werden. Dabei können diese Tendenzen in ihren Auswirkungen durch verschiedene Momente gehemmt werden: Ethische Gesichtspunkte, Aussichtslosigkeit usw. Es kann sich hier um Aggressionen handeln, die vielleicht nur im Bereiche der Phantasie anzutreffen sind und besonders in Träumen zum Vorschein kommen können.

Das Ressentiment ist ein sehr komplexes seelisches Phänomen, das weitgehend auf die im Unterbewußten verankerten Gefühlseinstellungen dem Leben, seinen Realitäten, seinen Möglichkeiten und besonders seinen Frustrationen gegenüber beruht. Es kann mit Kretschmer[27] beschrieben werden als ein bohrendes, immer erneutes Gefühl geheimer innerer Auflehnung dessen, der im Leben wirklich oder vermeintlich zu kurz gekommen ist. Eine Voraussetzung für das Ressentiment liegt darin, daß der Betreffende Unrecht erlitten oder Benachteiligungen erfahren hat, daß ihm Kränkungen zugefügt worden sind, wenigstens nach seiner eigenen Meinung und nach seinen oft stark übertreibenden Phantasien. Das Unrecht kann ihm von der Welt, von Mitmenschen, Vorgesetzten, Familienmitgliedern zugefügt werden oder auch schicksalsmäßig bedingt sein, etwa durch einen Unfall oder durch die soziale Stellung, in die man hineingeboren wurde oder auch durch eigenes Versagen oder durch Verschulden hineingeraten ist. Im letzteren Falle müßte eine psychologische Analyse des Ressentiments auch noch die Schuldgefühle mit den ihnen leicht innewohnenden spezifischen Aggressionstendenzen in Betracht ziehen. Eine notwendige Bedingung dafür, daß Ressentiment entstehen kann, ist das Erlebnis eigener Ohnmacht gegenüber der Benachteiligung, die man erfahren hat[28]. Dieses Gefühl der Ohnmacht gegenüber Werten, die uns versagt sind, braucht nicht notwendig zu der „Selbstvergiftung" durch Ressentiment zu führen: es kann auch ohne den Stachel eines bleibenden unmittelbaren Schmerzes zu einer bewußten und ethisch positiven Resignation kommen, mit der eventuell in echter Selbstbescheidung und Einsicht in die Realitäten Kompensation auf anderen Gebieten verbunden ist.

Wenn aber der Mensch die aus der Benachteiligung erwachsende Inferiorität nicht „verarbeitet", sie nicht nach dem Freud'schen Realitätsprinzip in gewisser Weise akzeptiert, wenn er sich andauernd innerlich dagegen auflehnt, dann stehen wir vor einer seelischen Entwicklung, die verhängnisvoll werden kann. Es ergeben sich leicht

---

[26] Vgl. H. Schultz-Hencke, Der gehemmte Mensch², Stuttgart 1947, 157—163: Neid und Eifersucht.

[27] E. Kretschmer, Medizinische Psychologie¹², Stuttgart 1963, 243 ff. Vgl. besonders M. Scheler Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in seinem Buche: Vom Umsturz der Werte⁴, Bern 1955, 33—147. — S. auch den Artikel von O. Forel über Ressentiment, in SchwLexPäd II, 492—494.

[28] S. Scheler, ebd. 37—68: Zur Phänomenologie und Soziologie des Ressentiments; vgl. dazu K. Kanthack, Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht. Berlin 1948, 41—73.

die dem Ressentiment eigenen Illusionen, Werttäuschungen und Wertverfälschungen, von denen schon oben die Rede war. Die destruktive Dynamik, die dieser Auflehnung innewohnt, frißt gleichsam unterirdisch im Seelenleben weiter; sie ergreift allgemeine Einstellungen, Gesinnungen oder die für das Seelenleben so fundamentalen Werthaltungen[29], so daß es zu einem ausgebreiteten Wertnegativismus kommt. Nicht selten sind mit dieser Dynamik des Ressentiments starke Racheimpulse verbunden gegen diejenigen, die dieses Unrecht zugefügt haben oder die vom Schicksal mehr begünstigt wurden. Diese verdrängten, aufgestauten Racheimpulse und der Vergeltungswunsch geben dem Ressentiment oft jene soziologisch gefährliche Resonanz, in der das Einzelressentiment sich zum Gruppen- oder auch Klassen- und Rassenressentiment ausweitet. Die sozial-psychologische Auswirkung solcher Gruppenressentiments kann unter Umständen, auch nach Ausweis alter und neuer Geschichte, weittragende Folgen haben.

In seinen phänomenologischen Untersuchungen über das Ressentiment weist Scheler darauf hin, daß es bestimmte Ressentimentstypen und auch Lebenssituationen gibt, die generell mit Ressentimentsgefahren geladen sind[30]. Dabei braucht der Ausdruck „Typus" hier nicht in einem streng umrissenen charakterologischen Sinn genommen zu werden und die schicksalsmäßige Ressentimentsgefahr ist keineswegs als mehr oder weniger unausweichliche Determination aufzufassen. Immerhin gibt es nicht selten das Ressentiment von Kindern gegen Eltern, wenn sie ständig oder doch längere Zeit hindurch lieblos oder ungerecht behandelt worden sind. Bei Kindern bilden sich auch manchmal Ressentiments gegenüber Geschwistern, die bevorzugt werden, oder die gegenüber später geborenen schon ihre Lebensstellung und ihren Lebensberuf und damit eine große Selbständigkeit haben. Kinder, die sich in die Rolle eines Aschenbrödels hineingedrängt fühlen, oder die es erleben, daß andere Geschwister von den Eltern in Liebe, Hingabe, Besorgtheit dauernd und offenkundig bevorzugt werden, stehen in einer nicht geringen Ressentimentsgefahr. Nicht selten sind Ressentiments bei Stiefgeschwistern, weil sie meinen oder spüren, daß sie gegenüber den Kindern etwa aus der zweiten Ehe zurückgesetzt werden. Häufig findet man Ressentiments bei Unehelichen und auch bei Adoptivkindern; speziell Uneheliche tragen oft ihr Leben lang an dieser Lebenssituation, an der sie naturgemäß vollkommen unschuldig sind, und können ihre tiefgehenden und hartnäckigen Minderwertigkeitsgefühle nur schwer oder auch gar nicht überwinden. Auch Kinder aus zerrütteten Ehen, die nach und nach vielleicht zum Scheitern kommen, leiden oft an Ressentiments gegen den Elternteil, der ihnen vom anderen Ehepartner als schuldig, als grausam, als unerträglich dargestellt wird. Objektiv mag es dabei so sein, daß Veranlagungen, der Charakter oder prägende Lebenserfahrungen der Ehegatten beinahe notwendigerweise zu Zerwürfnissen führen: eine Situation, die das Kind naturgemäß rational nicht überschauen

---

[29] Vgl. dazu F. Krueger, Der Strukturbegriff in der Psychologie, a.a.O. 125—145.
[30] Scheler, a.a.O. 52ff.

und emotional nicht verarbeiten kann. Das Kind erwartet ein friedliches, harmonisches Zusammenleben der Eltern, bei denen es sich nach Möglichkeit auch wirklich geborgen fühlt.

Die Pubertätsjahre bringen nicht selten starke Ressentiments mit sich gegenüber der als „kompakte Masse“ aufgefaßten älteren und schon berufstätigen Generation, in der der Heranwachsende sich seinen Platz erst nach und nach erobern soll. Das gilt besonders dann, wenn der Jugendliche in seinem Wollen und seinen Plänen, auch in seiner Kritik nicht so ernstgenommen wird, wie er es möchte (und wie er es trotz aller Grenzen in seinen Perspektiven in gewissem Grade auch mit Recht erwarten kann); oder wenn er, vielleicht völlig unbegründet, keinen Willen zur Verständigung, Anerkennung und bestätigenden Aufnahme findet. Daß sich dann Aggressionen, Racheimpulse und Racheakte zeigen, die in ihrer Vehemenz noch durch das Gruppenressentiment und die unterschwellige Dynamik der Masse gesteigert werden, ist psychologisch durchaus verständlich, so unberechenbar und bedauerlich auch die Folgen für die Sozialstrukturen und für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung sein mögen.

Zu den Ressentimentsgefahren ist auch die Situation des alternden oder älteren Menschen in der Gesellschaft zu rechnen[31]. Die Gefahr kann wohl nur dann überwunden werden, wenn sich der alternde Mensch in seiner Lebensgrundstimmung einen deutlichen Zug von Güte, Distanz von sich selber und Abgeklärtheit bewahrt hat. Sodann sollte es ihm gelingen, in freier Resignation auf die spezifischen Werte früherer Lebensphasen zu verzichten (wobei ihr Wertcharakter in sich und für die nachkommende Generation voll anerkannt wird). Er sollte sich für die Werte der beginnenden letzten Lebensphase offenhalten bzw. immer wieder—auch in bewußter Reflexion — neu aufschließen[32]. Dann mag es ihm gelingen, ohne bitteren Nachgeschmack die Werte vergangener Lebens- und Arbeitsphasen jüngeren Menschen neidlos zu gönnen (vgl. das oben über Neid Gesagte) und sich an den ihm verbliebenen oder auch vielleicht erst jetzt aufgehenden Werten zu freuen. Das gilt besonders für einen großen Teil seelischer und geistiger Werte, die vom Prozeß des Alterns nicht berührt oder jedenfalls nicht umgestoßen werden.

In unserer immer noch weitgehend von der Männerwelt bestimmten Gesellschaft findet sich gar nicht selten das Geschlechtsressentiment bei Frauen, die sich mit ihrer Frauenrolle nicht zurechtfinden können, die sich als Benachteiligte und Zurückgestellte vorkommen[33]. Sie können sich vielfach nicht zufriedengeben mit der Frauenrolle, die das Schicksal ihnen (wie sie es nennen) „aufgezwungen“ hat, wobei

---

[31] S. L. Zarncke, Das Altern als Aufgabe, Freiburg 1957; vgl. H. Thomae und U. Lehr (Hg.), Altern. Probleme und Tatsachen. Frankfurt 1968.

[32] Manche der hier vorliegenden charakterologischen Probleme wären in einer Analyse über Entwicklung und Schwankungen des Lebensgefühls und der Lebensgrundstimmung weiter zu vertiefen.

[33] Vgl. R. Allers, Das Werden der sittlichen Person[4], Freiburg 1935, 200—208: Die Umweltsituation der Frau.

sie von Anfang an schon stigmatisiert sind, eine weniger hervorragende und nicht die führende Rolle in Leben und Gesellschaft zu spielen. Was Alfred Adler (vielleicht von der sprachlichen Formulierung her nicht ganz glücklich) als männlichen Protest der Frau bezeichnet hat, gehört in diesen Bereich des Geschlechtsressentiments mit seinen Bedingungen und Folgeerscheinungen der Enttäuschungen, des Neides, der Machttendenzen und der Racheimpulse[34]. Ein analoges Ressentiment gibt es aber hin und wieder auch bei Männern, vor allem bei neurotischen Naturen; auf seine Analyse muß hier verzichtet werden. In der Ehe sind Geschlechtsressentiments nicht selten bei dem Partner, der sich dem anderen gegenüber verletzt, benachteilt, erniedrigt glaubt, wobei dieses Gefühl der Schwäche vielfach noch durch Aufwiegelung von Angehörigen, Verwandten und Freunden gesteigert wird. Manche Schwierigkeiten in der Ehe sind, genetisch gesehen, auf solche Ressentiments zurückzuführen oder werden durch Geschlechtsressentiments verstärkt. Auch hier gilt ein Wort Nietzsches über die Krankheit und den Schmerz: Das Schlimmste daran sind nicht Krankheit und Schmerz selber, sondern es sind die Gedanken und die Vorstellungen, die der Mensch daran anknüpft und an denen er leidet.

Für eine Therapie des Ressentiments in allen seinen Formen kommt es vor allem darauf an, daß der Mensch lernt, sich mit den Grenzen und Versagungen des Lebens auszusöhnen: eine oft sehr schwierige Aufgabe, die im Rhythmus und Ablauf des Lebens ihre Zeit zum Reifen braucht und nicht ohne Rückschläge gelöst werden kann. Viel ist gewonnen, wenn der Mensch den Sinn für die richtigen Maße, den Realitätssinn wiedergewinnt (vgl. aber, was oben über Werttäuschungen und Wertverfälschung gesagt wurde). Eine gepflegte Tendenz zur Güte, zu Hilfeleistungen und Einsatzbereitschaft für andere kann hier vieles bessern und vielleicht gar zu einer heiteren Resignation gegenüber Werten führen, die dem einzelnen — je nach seiner individuellen Lebenssituation — versagt sind. Dafür stehen ihm im allgemeinen andere Wertbereiche offen, die dem Lebensgefühl und der Lebensgrundstimmung nach und nach eine neue Grundlage bieten können.

---

[34] A. Adler, Praxis und Theorie der Individualpsychologie[4], München 1930; vgl. auch E. Wexberg Individualpsychologie, Leipzig 1928, 170—178.

Paul Hadrossek

Zur Analyse unserer gegenwärtigen Gesellschaft

Herbert Marcuses kritische Theorie

Bemühungen um eine Analyse unserer gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Situation können nicht an der Unruhe vorbeigehen, die unsere Jugend, insbesondere die studierende, erfaßt und mehr oder weniger schon weltweites Ausmaß erlangt hat. Diese Jugend will nicht die Welt ihrer Väter erben, die doch auf ihren Fortschritt so stolz waren. Sie will nicht mehr nur Reform an diesem oder jenem Punkt, ja selbst nicht Revolution in dem Ausmaß der historischen Revolution Frankreichs (1789) und Rußlands (1917). Sie ruft ungestüm nach der „totalen Revolution".

Hierbei übt ein bis vor einigen Jahren unbekannter Denker eine so gewaltige Faszination auf die jungen Menschen aus, daß er allgemein als der „geistige Nährvater" der Außerparlamentarischen Opposition, insbesondere der sogenannten Neuen Linken, gilt. Es ist der deutsch-amerikanische Soziologe und Kulturphilosoph Herbert Marcuse[1].

Seine Kritik unserer gegenwärtigen Gesellschaft wirkt wie ein Evangelium, ähnlich den radikalen Analysen der großen russischen Kritiker im 19. Jahrhundert[2].

---

[1] Vgl. Winfried Schlaffke, Die Studentische Linke, 1968. — Andreas von Weiss, Freie Marxisten in den USA, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 15 (1968), H. 1, 109 ff. Hier 124: „In einer Analyse der Protestbewegung der Studenten an den Hochschulen der USA beschreibt Arthur J. Waskow die Einstellung desjenigen Teils der jungen Akademiker, der sich nicht mit dem Prozeß des faktischen Ausschlusses großer Teile der Bevölkerung von der aktiven Teilnahme an der ‚Polis' abfinden will. Diese Studenten halten sich selbst für ‚Ausgestoßene', mögen sie auch aus wohlhabenden Familien stammen. Sie fühlen sich ausgestoßen von einer auf Perfektion des glatten Funktionsablaufs getrimmten Staatsmaschine. Aus diesem Grunde meinen die Studenten, daß ‚die Revolution', von der sie sprechen, nicht nur die Umverteilung des Besitzes, die Machtergreifung durch die bisher Machtlosen und das Recht auf Menschenwürde für jedermann beinhalten müsse, sondern auch einen Umbau der Gesellschaftsordnung in der Art, daß es nicht wie eine Maschine aussieht oder wie eine Maschine funktioniert, sondern stets und immer eine *menschliche* Gesellschaft sei. Dies ist die wahre Hoffnung und der Sinn hinter den Schlagworten wie ‚Demokratie der Teilhabe', ‚Hochschulreform', ‚Die Dritte Welt' usw. Darüber hinaus haben diese Schlagworte keinen detaillierten Inhalt". — Vgl. auch: Die geistigen Ursprünge der neuen Linken, in: Herder-Korrespondenz 23 (1969), Mai-Heft Nr. 5, 236 ff. u. Die protestierende Linke, in: Herder-Korrespondenz 23 (1969), Juni-Heft Nr. 6, 279 ff.

[2] Vgl. Peter Scheibert, Von Bakunin bis Lenin, 1956. — Avrahm Yarmolinsky, Zaren und Terroristen. Der Weg zur Revolution, 1957. Ferner: Bernhard Schultze, Russische Denker, 1950. — Siehe auch die neu zugänglich gemachten Texte: Michail Bakunin, Philosophie der Tat, 1968, eingeleitet und hrsg. von Rainer Beer.

Die einst „reine" Soziologie ist hier zur aggressiven Soziologie geworden und versucht sich in einem Zukunftsbild einer „realen Utopie", obwohl der Begriff der Utopie bekanntlich seit der klassischen Utopia des Thomas Morus negativ besetzt ist.

Und so können westliche Pädagogik und selbst „politische Theologie" von heute nicht mehr den großen Unzufriedenen übersehen[3].

Untergründig wirkt er auch im Osten und wird dort notwendig als Herausforderung empfunden[4].

Man spricht bereits von „Marcusianismus". Er selbst soll von „Mamamaismus" gesprochen haben, was wohl einen Lehrzusammenhang von Marx, Mao und Marcuse besagen soll.

Im Maße des uns zur Verfügung stehenden Raumes fragen wir daher: Wer ist Herbert Marcuse? Und welches sind die Grundzüge seiner gesellschafts- und kulturkritischen Gedankengänge? Auf eine gründliche kritische Auseinandersetzung mit Herbert Marcuse muß, so reizvoll sie wäre, hier leider verzichtet werden. Sie würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

I.

Zu Leben und Werk von Herbert Marcuse

1.

Herbert Marcuse darf nicht verwechselt werden mit dem Philosophen, Literaturhistoriker und Kulturkritiker Ludwig Marcuse, der am 8. Februar 1969 75 Jahre alt

---

[3] Vgl. Hans-Christian Kirsch, Was ist dran am Protest?, in: Katechetische Blätter 93 (1968), H. 7, 385 ff.
Winfried Kämpfer, Die Unruhe der Jugend, in: Stimmen der Zeit 93 (1968), H. 8, 73 ff.
Herrmann Glaser und Axel Silenius (Hrsg.), Protest der Jugend, 1968.
Jürgen Moltmann, Gott in der Revolution, in: Evangelische Kommentare 1 (1968), H. 10, 565 ff.
Herrmann Ringeling, Politische Theologie und totale Revolution, in: Lutherische Monatshefte 7 (1968), H. 10, 490 ff.
Helmut Kuhn, Aufbegehrende Jugend — politisch betrachtet, 1969.
Paul L. Lehmann, Christliche Theologie in einer Welt der Revolution, in: Diskussion zur Theologie der Revolution, hrsg. von Ernst Feil und Rudolf Weth, 1969, 174 ff.; hier 191 ff.

[4] Vgl. Harald Wessel, Der salonfähige Herbert Marcuse, in: Die Weltbühne, Ost-Berlin, Nr. 40 vom 1. 10. 1968. — R. Kossolapow — W. Petschenjew, Kuda wedjot molodjosh filisofija Markuse? (Wohin führt die Philosophie von Marcuse die Jugend?), in: Modoloi Kommunist, 1969, Heft 1, 17 ff. (Diese Zeitschrift ist das ideologische Organ des ZK des kommunistischen Jugendverbandes der UdSSR seit 1918, hrsg. in Moskau. —
In „EINHEIT". Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus, hrsg. vom Zentralkomitee der sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, 24 (1969), H. 1, 125 f. wird in einer Jahresvorschau „wegen der ideologischen Massenwirksamkeit Marcuses" ein Werk von Robert Steigerwald (ohne Titel) angekündigt, „... handelt es sich doch bei den Ansichten Marcuses um eine gegenwärtig sehr wirksame Version eines dritten Weges zwischen bürgerlicher und proletarischer Ideologie".

wurde und in Süddeutschland lebt. Ob und in welcher Weise er mit Herbert Marcuse verwandt ist, konnte nicht festgestellt werden[5].

Herbert Marcuse ist am 19. Juli 1898 in Berlin geboren und studierte dort und in Freiburg (Edmund Husserl, Martin Heidegger) Philosophie, Psychologie und Sozialwissenschaften. 1933 emigrierte er mit dem Frankfurter Institut für Sozialforschung über Genf und Paris nach New York. 1954 erhält er an der Brandeis University in Waltham (Mass.) die Professur für Politikwissenschaft und 1965 einen Lehrstuhl für Philosophie an der University of California.

Das Jahr 1956 kann als das Jahr seiner intellektuellen Rückkehr nach Deutschland gelten. Man sieht ihn 1967 in Berlin bei den Unruhen der Neuen Linken, die sich sowohl gegen den reformistischen Sozialismus des Westens wie gegen den bürokratischen Kommunismus des Ostens wendet, sowie 1968 bei der Studentenrevolte in Paris. Eigenartigerweise war sein Name bisher in den großen amerikanischen und deutschen Gelehrten-Lexika nicht verzeichnet.

2.

Anläßlich seines siebzigsten Geburtstages hat Jürgen Habermans eine kleine, in ihrer Art ungewöhnliche „Festschrift" herausgegeben[6]. Für uns ist darin die Ausgewählte Bibliographie von Bedeutung. Sie weist eine stattliche Zahl von Büchern und Essays auf. Was während seiner amerikanischen Jahrzehnte in Englisch erschien, liegt heute weitgehend in deutscher Übersetzung vor. Seine Wirkung in Deutschland ist daher nicht als eine typisch professorale — eine vom Katheder her —, sondern in erster Linie als eine literarische zu bezeichnen.

Studiert und überblickt man seine Arbeiten, so wird sehr bald deutlich, daß wesentlich drei Quellen bzw. drei geistige Strömungen seine Gedankengänge befruchtet und so zu geistiger Auseinandersetzung angeregt haben:

1. die Philosophie mit Hegel, Husserl, Heidegger und der modernen Existenz-Philosophie, 2. die tiefenpsychologische Trieblehre von Sigmund Freud und 3. Karl Marx bzw. der Marxismus-Leninismus, insbesondere dessen sogenannter historischer Materialismus.

Überschaut man diese geistigen Landschaften, so ergibt sich: im Mittelpunkt der Gedankenwelt von Herbert Marcuse steht das anthropologische Interesse — der „eindimensionale Mensch" oder der Mensch in der „eindimensionalen Gesellschaft". Damit geht dieser Neomarxismus — falls man hier noch von einem solchen sprechen darf — weit über die bekannten Versuche des östlichen Neomarxismus der letzten Jahre zur Neubestimmung des Individuums und seines Verhältnisses zur

---

[5] Von seinen Arbeiten seien genannt: Amerikanisches Philosophieren, 1959. Mein zwanzigstes Jahrhundert, 1960. Nachruf auf Ludwig Marcuse, 1969.

[6] Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. von Jürgen Habermas, 2./1968, 155 ff.

Gesellschaft und also über diese revisionistischen Strömungen hinaus[7]. Ja, die Forderung nach totaler Revolution trifft, wie wir noch sehen werden, in gleicher Weise den Westen und den Osten.

Wie ferner der Hinweis auf Sigmund Freud ahnen läßt, geht Marcuse methodisch anders vor als der klassische Marxismus, anders als in der analystischen Weise einer mühevollen Kleinarbeit politischer Ökonomie. Ökonomische Kategorien werden gegen psychologische ausgetauscht, so daß wir es weithin mit einer psychologisierenden Soziologie zu tun haben.

Marcuse tritt als Psychologe und Kulturphilosoph an die Probleme heran und kann daher nicht mit volkswirtschaftlichen Argumenten widerlegt werden.

3.

Wenn wir richtig sehen, sind es wesentlich drei äußere Anlässe, die Marcuse seine kritische Theorie unserer Gesellschaft erarbeiten ließen: die US-Atombombe bzw. die Möglichkeit eines allgemeinen Atomkrieges und der Vernichtung der Zivilisation; die Lage der amerikanischen Neger bzw. allgemein „der Enterbten" innerhalb unserer Gesellschaft; und die inner- und außeramerikanische Propaganda gegen den Vietnam-Krieg — mit anderen Worten: das Geschäft mit dem Kriege, das alle Welt betreibt und an dem sie verdient bis hin zum letzten Arbeiter, der — so gibt Marcuse zu — gleichfalls daran beteiligt ist.

4.

Marcuse studieren erfordert viel Geduld. Laufend werden — ganz nach Art bekannter Marxisten — dogmatisch Thesen ohne hinreichende Beweise und notwendige Explikationen in den Raum gestellt. Auf ihnen wird weiter gebaut, ohne eine Fülle von Fragen, die sich je ergeben, zuvor beantwortet und Beweise geliefert zu haben. Der

---

[7] Zu den Wandlungen in der Sowjetunion vgl. Helmut Dahm, Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie, 1963.
Boris Meissner (Hrsg.), Sowjetgesellschaft im Wandel, 1966.
Kurt Marko, Philosophie in der Sowjetunion heute, in: Wort und Wahrheit 24 (1969), H. 1, 26 ff.
Zu Polen siehe:
Adam Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, 1965; ders.; Über den Sinn des Lebens, in: Die Sowjetphilosophie, hrsg. von Wilhelm Goerdt, 1967, 342 ff.
Franz Manthey, Der marxistische Humanismus von Adam Schaff, in: Königsteiner Studien 14 (1968), H. 3, 97 ff.
Leszek Kolakowski, Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, 1967.
Zur ČSSR:
Eugen Lemberg, Der geistige Wandel im Marxismus—Leninismus Ostmitteleuropas, in: Königsteiner Studien 12 (1966), H. 4, 145 ff.; ders., Reformation im Kommunismus, 1967.
Zu Jugoslawien:
Mihailo Marković, Dialektik der Praxis, 1968, 54 f., 68 f. u. 166 f.

„kritischen Theorie" geht oft die notwendige Selbstkritik ab. Man begegnet nicht selten mehr der Leidenschaft des Revolutionärs als der Logik des Wissenschaftlers.

Einigen, aber wesentlichen metaphysischen Problemen geht Marcuse wohl nicht ohne Absicht aus dem Wege. Das Ganze selbst ist metaphysisch entschärft, obwohl manche anspruchsvollen Kontexte eine Vertiefung in wirklich philosophische Perspektiven notwendig machen.

Die Ausführungen Marcuses leiden nicht nur in ein und derselben Abhandlung, sondern im Gesamtwerk unter zahllosen und weitschweifigen Wiederholungen. Daher werden sich auch unter den von uns gebotenen Belegstellen selten Zitate finden, die in präziser Kürze die angesprochene Sache zum Ausdruck bringen. Gezwungenermaßen müssen wir daher Marcuse selbst ungewöhnlich viel zu Worte kommen lassen. Der Leser wird sich dafür mehr als üblich am Originaltext orientieren können.

Es fehlt schließlich eine systematisch geschlossene und logisch aufgebaute Darlegung der Theorie als ganzen. Selbst das Werk, das nicht selten als Hauptwerk bezeichnet wird, „Der eindimensionale Mensch", bietet das nicht. Man ist daher mehr als bei anderen Autoren auf das Studium fast aller seiner Werke angewiesen.

Wir versuchen nun hier, die Grundzüge dieser Analyse unserer heutigen Gesellschaft in ihrer logischen Reihenfolge herauszuarbeiten, um so die Basis für eine spätere kritische Auseinandersetzung mit ihm zu gewinnen.

II.

Versuch eines systematischen Aufbaus der Gesellschafts-Analyse Herbert Marcuses

Um beurteilen zu können, an welchen entscheidenden Stellen und mit welchem Gewicht für das Ganze sich Marcuse von Marx bzw. vom Marxismus-Leninismus überhaupt abhebt und in welchem Sinn davon gesprochen wird, daß Marx und der Marxismus überholt sind, rufen wir zu Beginn einige Lehren und ihr geschichtliches Schicksal ins Bewußtsein: 1. Es geht Marx und den Marxismen im letzten ohne Zweifel um die Befreiung des Menschen als solchen aus aller Entfremdung seines Wesens. Die rettende marxistische Heilswahrheit gilt allen Menschen, also auch dem Arbeitgeber und gegenwärtigen Ausbeuter, der, ohne es zu wissen, selbst dem Unheil verfallen ist. Praktisch wendet sich aber die Ideologie an den Arbeiter, genauer den Industriearbeiter. Er steht im Mittelpunkt und ist der aktuelle Adressat der Heilslehre. 2. Trotz der Vielfalt der Entfremdung (der philosophischen, religiösen, gesellschaftlichen, ökonomischen usw.) geht es zuerst um die Befreiung des Arbeiters von seinen materiellen Nöten, damit seine existentiellen Bedürfnisse erfüllt werden und die primitivste Basis aller weiteren Selbstverwirklichung geschafft wird. Marx hatte bekanntlich die unsagbaren Nöte der Industriearbeiterschaft zur Zeit des extremen Kapitalismus vor Augen. Die ökonomische Entfremdung gilt verständlicherweise als

die gravierendste und eigentliche. 3. Natürlicherweise sieht der Marxismus in diesem Arbeiter jenes revolutionäre Potential, das die Wende zu einer besseren Welt herbeiführen könnte und auch mit unbezweifelbarer Notwendigkeit herbeiführen wird. Es geht ja zuerst und vor allem um diesen Arbeiter und seine Sache. Wer anders als die Enterbten dieser kapitalistischen Gesellschaftsordnung sollte sie ändern? Von ihrem Schicksal her ist den Arbeitern das notwendige revolutionäre Bewußtsein eigen. Sie sind die Avantgarde der besseren, der klassenlosen Weltgesellschaft von morgen. 4. Das industrielle Proletariat und die kapitalistische Wirtschaft selbst verelenden immer mehr. (Das letzte wird später nicht mehr von der sogenannten revisionistischen Richtung des Marxismus — E. Bernstein, R. Hilferding —, sondern nur von der orthodox-kommunistischen vertreten.) Der Westen geht, wie die sowjetische Propaganda seit Jahrzehnten lehrt, seinem sicheren Untergang entgegen. 5. Die Revolution wird in dem am meisten industrialisierten Lande der Erde, nicht aber in einem landwirtschaftlichen ihren Anfang nehmen. Die innere Logik der Ideologie folgert es mit unfehlbarer Sicherheit.

Nun, ein Jahrhundert später, können die Tatsachen sprechen. Trotz mancher Krisenanfälligkeit und vielen Schwierigkeiten (Was in dieser Welt hat nicht mit solchen ständig zu kämpfen? Die Sowjets kennen es in ihrer eigenen Wirtschaft zur Genüge) ist der Westen, als dessen Prototyp heute die USA gelten, nicht verelendet. Im Gegenteil, er hat sich, auf das Ganze gesehen, als dynamisch und anpassungsfähig erwiesen; er überschwemmt den Markt mit Gütern aller Art; er schreitet ökonomisch und sozial weiter fort. Offensichtlich ist sein Lebensstandard das heimliche Leitbild für den Osten; erinnert sei nur an Chruschtschows Formel: „Den Westen einholen und überholen!“ oder an Ulbrichts: „Vom Kapitalismus lernen!“ Der extreme Kapitalismus hat sich zum gemäßigten gewandelt. Sein Wirtschaftssystem erfüllt seinen Arbeitern — aufs Ganze gesehen — nicht nur ihre vitalen Bedürfnisse, sondern weckt sogar stets neue und trachtet danach, sie jedem zu erfüllen. Jedenfalls kann von einer Verelendung des Westens keine Rede sein[8].

Die eigentliche Revolution vollzog sich nicht in einem hochindustrialisierten Staat (etwa England), sondern im Gegenteil in einem höchst unterentwickelten Agrarland, nämlich in Rußland. Von der erhofften, weltweit erfolgreichen Expansion dieser Revolution kann keine Rede mehr sein.

Mit anderen Worten: Karl Marx hat sich, wie die Geschichte tatsächlich zeigt, mehr als einmal geirrt. Hundert Jahre nach Marx ist die Situation eine völlig andere. Trotz

---

[8] Man lese nach, wie sich das berühmte kritische Memorandum des sowjetischen Atomphysikers Andrej D. Sacharow, Wie ich mir die Zukunft vorstelle, Zürich 1968, 38 gegen „die Legende von der proletarischen Unfehlbarkeit“ und S. 70 f. gegen die Verelendungstheorie wendet. — Günther Rohrmoser, Sind Bloch und Marcuse noch Marxisten?, in: Test X (1969), Heft 1, 21 ff. weist darauf hin, daß sich für Bloch die Notwendigkeit für seine Gedanken eben dadurch ergab, daß sich entgegen der Marxschen Prognose in Deutschland nicht der Kommunismus, sondern der Faschismus durchgesetzt hat.

des grundsätzlichen Verdienstes von Marx, die soziale Frage in nicht mehr zu ignorierender Weise der Welt präsentiert zu haben, muß der marxistische Mythos sich weitreichende Kritik und Ernüchterung gefallen lassen[9].

Doch Marcuses Kritik ist viel grundsätzlicher und tiefer. Alle gängige Gesellschaftskritik verbleibt nach ihm an der Oberfläche. Sie dringt nicht bis zum Triebhaften und Unbewußten vor. Das aber wäre in der Tat der Weg zur wirklichen Befreiung unserer Gesellschaft von der Fülle ihrer schrecklichen Übeln, an denen sie trotz der Sozialismen verschiedener Provenienz mehr denn je leidet.

In kritischer Anlehnung an die kathartische Methode von Sigmund Freud eröffnet daher die „kritische Theorie" gewissermaßen eine psychoanalytische Großpraxis, läßt den Patienten „Gegenwärtige Gesellschaft" sich expektorieren (Günther Rohrmoser spricht von „Gesellschaft auf der Couch") und präsentiert uns dann unter Zuhilfenahme der weiteren Methode der freien Assoziation das Gutachten des Psychotherapeuten[10].

Der negative Ansatzpunkt ist für Marcuse die bisher unwidersprochen hingenommene These Freuds, daß Kultur und Zivilisation auf der permanenten Unterjochung der menschlichen Triebe beruhen. „Die methodische Aufopferung der Libido, ihre strikt erzwungene Ablenkung auf sozial nutzbringende Tätigkeiten und Ausdrucksformen ist Kultur. Das Opfer hat sich bezahlt gemacht: in den technisch entwickelten Gebieten ist die Unterwerfung der Natur fast vollständig gelungen ... Allerdings scheint der immer intensivere Fortschritt mit einer Intensivierung der Unfreiheit verknüpft zu sein"[11]. Tiefenpsychologisch durchschaut heißt das mit Freudschen Begriffen: Das Lustprinzip wurde dem Realitätsprinzip geopfert — geopfert, da als Voraussetzung dieser unserer Kultur eine unterdrückende (repressive) Umformung der menschlichen Triebstruktur unerläßlich ist. Das Opfer, das der Mensch solcher Kultur zu bringen hat, ist nichts weniger als der Verlust seiner Freiheit. Aller sogenannte Fortschritt scheint demnach mit einer Intensivierung unserer Unfreiheit unversöhnlich verbunden zu sein.

Nach Freuds tragischer Entdeckung sind daher wahres Glück und Freiheit mit Kultur unvereinbar[12].

---

[9] Zum Ganzen vgl. A. Corun, Karl Marx et la pensée moderne, Paris 1948. F. Oelssner, Der Marxismus der Gegenwart und seine Kritiker, 2., 1949. J. Hommes, Der technische Eros, 1953. H. Marcuse, Soviet Marxism: A Critical Analysis, New York 1958; deutsch: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, 1964. I. Fetscher, Der Marxismus, Bd. II 1964, 18 schreibt: „Die Entwicklung ging zwar ‚über Marx hinaus', aber doch an Marx vorbei".

[10] Das grundlegende Werk Marcuses hierzu ist: Eros und Kultur, 1957; neu erschienen 1968 als: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein psychologischer Beitrag zu Sigmund Freud (hier abgekürzt zitiert als TG. Die Zahl hinter einer solchen Titelabkürzung gibt die Seite in dem Werk an). Eine Kurzfassung der Gedanken bieten die ersten zwei Kapitel von H. Marcuse, Psychoanalyse und Politik, 3, 1968 (hier zitiert mit PP.).

[11] TG 9 f.

[12] PP 40: „Kulturentwicklung ist gegründet in Unterdrückung, Beschränkung, Verdrängung sinnlicher Triebwünsche und ohne repressive Triebverwandlung nicht denkbar. Aus dem — nach Freud — sehr

Marcuse wird künftig, angepaßt an unsere hochindustrialisierte Gesellschaft, statt von Realitätsprinzip besser von Leistungsprinzip sprechen.

Diese These Freuds stellt aber nun Herbert Marcuse in Frage. Denn: Ließe sich nicht entwickeln „die Vorstellung einer Kultur ohne Unterdrückung, die auf einer völlig andersartigen Daseinserfahrung, auf einer völlig anderen Beziehung zwischen Mensch und Natur, auf völlig anderen existentiellen Beziehungen beruht?"[13].

Hier wird bereits spürbar, daß die hinter dieser Frage aufscheinende Anthropologie sich in Gegensatz setzt zu der der Antike, speziell der Stoa, sowie zur christlichen Lehre vom Menschen und dessen Triebbeherrschung; durch eine solche Metapsychologie soll wohl der „judäo-christlichen" Ethik der Boden entzogen werden. Ein noch genauer zu bestimmender Naturalismus kündigt sich an.

Der wirklichkeitsnächste Grund für die Kühnheit solchen Vorhabens liegt darin, daß „gerade die Errungenschaften der unterdrückenden Kultur die Vorbedingungen für die Abschaffung der Unterdrückung zu bieten scheinen"[14].

Marcuses Resultat seiner tiefenpsychologischen Analyse des Patienten „Gegenwärtige Gesellschaft", basierend auf der assoziierten Frage nach der Richtigkeit der Freudschen Kulturthese, und seine Therapie sind nun folgende:

1. *Die autoritär verwaltete Welt*

Allen Verelendungsprognosen von Marx und denen des Marxismus-Leninismus zum Trotz hat sich die spätkapitalistische Gesellschaft nicht nur stabilisiert, sondern schreitet auf der Basis laufender technischer Perfektion immer weiter fort. Mit Hilfe der Wissenschaft ist die Mathematisierung der Natur und die Auswertung ihrer Hilfsquellen fast perfekt. Das Leistungsprinzip stachelt die Menschen zur immer weiteren Ausnutzung ihrer eigenen Kräfte an. Pausenlos wird produziert. Was die Industrien ausstoßen, muß dann durch entsprechende Reklame ins aktuelle Bewußtsein aller Individuen gebracht werden, damit das Produzierte wieder verbraucht und Raum für weitere Güter geschaffen wird. So läuft das große Getriebe nach dem Dreitakt: Produzieren, Propagieren, Konsumieren — gewissermaßen in ewiger Wiederkehr des Gleichen.

Die Folge ist eine Güterschwemme und mithin eine saturierte Welt, wie sie noch kein Zeitalter erlebt hat. Der dingliche Überfluß dieser Überflußgesellschaft aber wird durch extremen Luxus, bzw. „im heute gedeihenden Kriegsführungs- und Wohlfahrtsstaat" durch Destruktion wieder abgeschafft[15].

---

einleuchtenden und unabänderlichen Grunde, daß der menschliche Organismus ursprünglich von dem „Lustprinzip" regiert wird und nichts weiter will als Vermeidung von Schmerz und Gewinnung von Lust, und daß sich die Kultur dieses Prinzip nicht leisten kann".

[13] TG 11.

[14] a.a.O.

[15] Vgl. EM 9, 68 und 253.

Das letzte ist die negative Dialektik der hier der Vernichtung dienenden Produktivität. Produktion und Destruktion sind zwei Seiten ein und desselben Prozesses.

Wer sich nun in dieses gewaltige Getriebe als Rädchen an seinem Platz einfügt, hat teil und soll teilhaben an der Fülle der Produktion, damit die große Maschinerie um so besser weiterläuft. Einem solchen werden „alle" seine Bedürfnisse erfüllt. Die nächsten Erfindungen werden dann auch jene Bedürfnisse decken, von denen der Mensch sich heute noch nichts hat träumen lassen. Die bloße Existenz bestimmter Bedürfnisse hängt bekanntlich von der Bedürfnisweckung innerhalb dieser Zivilisation ab, die wiederum von einer perfekten Bedürfnislenkung lebt.

So steigt schon der Neugeborene in ein System von „präformierten Bedürfnissen" ein. Ein „eingeschliffenes Universum von Bedürfnissen" wird ihn ein Leben lang begleiten. Als schon „langjährig präformierter Empfänger" bearbeiten ihn täglich zugleich die Massenmedien in Richtung auf die perfekte Funktion dieses Ganzen. Der Kreislauf nicht nur der Wirtschaft im engeren Sinne, sondern des Ganzen floriert. Der Prozeß der sozialen Befriedigung, selbst des einst vernachlässigten Arbeiters, läuft; man hat ja schließlich in den letzten hundert Jahren gelernt.

Eine solche Großapparatur ist mehr als jede andere auf strikte Verwaltung angewiesen. Eigenwillige Individuen müssen den harmonischen Ablauf nur stören. Die Apparatur nimmt daher jeden unter Verwaltung. Der Tagesablauf, Arbeit, Freizeit, Entspannung, Vergnügen, Bildung und Ausbildung — der ganze Lebenslauf ist verplant. Wir leben somit, da wir eine so saturierte Welt wollen, zugleich in einer verwalteten, ja autoritär verwalteten Welt. Jeder muß sich einordnen und sich somit eine je entsprechende Unterdrückung seiner natürlichen Triebe gefallen lassen. Mögliche Widersprüche werden geradezu technisch reguliert.

Oder anders ausgedrückt: Es herrscht über uns eine Apparatur, das System, das Establishment — konkret das System der etablierten Mächte von Regierung, Armee, besitzender Klassen und so fort.

Ja, beginnt nicht die Einführung in diese autoritär verwaltete Welt schon in der Familie selbst? Denn, was später, entwickelt, in der Großgesellschaft als autoritär erfahren wird, beginnt bei der Autorität der Eltern und dem weithin repressiven Verhältnis zu ihren Kindern[16].

Nicht herrschen im eigentlichen bestimmte Personen — Könige, Regierungschefs, Großindustrielle oder Weltfirmen mit ihren Managern — über das Individuum; es ist vielmehr das System selbst, dieses Establishment, in das wir alle eingespannt und eingeplant sind. Und diese „Herrschaft wird in Verwaltung übergeführt"[17]. „Was eigent-

---

[16] Man lese die historische Studie über „Autorität und Familie" in: H. Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, 1969, 55 ff. (abgekürzt JG). Dort werden die Ansichten von Luther, Calvin, Kant, Hegel, Marx usw. dargelegt. Hierbei wird „die Umwertung der menschlichen Werte" von früher Kindheit an im Dienste der kommenden Gesellschaftsordnung aufgezeigt. — Vgl. auch EM 256.

[17] EM 52.

lich herrscht ist der zur unteilbaren Einheit gewordene ökonomische, politische und kulturelle Apparat, den die gesellschaftliche Arbeit aufgebaut hat" [18]. Der Umfang solcher Herrschaft reicht bis in die eigentlichen Bereiche des Individuums hinein. „Herrschaft ist überall da wirksam, wo die Ziele und Zwecke des Individuums und die Weisen, sie zu erstreben und zu erreichen, dem Individuum vorgegeben und als vorgegebene von ihm ausgeführt werden" [19].

Nun entscheidet über sein Befinden die psychische Reaktion des Menschen auf seine Welt. Fragen wir, wie die Individuen zu diesem System stehen und welches allgemeine Urteil sie über ihre Situation abgeben, so stellt Marcuse erstaunlicherweise fest: Sie fühlen sich darin wohl. Wer das Gehörige leistet, kann entsprechend seine Bedürfnisse erfüllt bekommen. Der alte Traum der Doppelmaxime „Das größte Glück der größten Zahl" scheint vor seiner Erfüllung zu stehen. Der Lebensstandard steigt. Vor allem: grundsätzlich erscheint den Menschen dieses System höchst vernünftig zu sein. Die Wissenschaft hat es hervorgebracht; die Wissenschaft treibt es weiter. Das Ganze erscheint ihnen geradezu als „Verkörperung der Vernunft".

Die Individuen erfüllt daher „das glückliche Bewußtsein — der Glaube, daß das Wirkliche verünftig ist und das System die Güter liefert" [20]. So erfolgt in der Tat eine Angleichung des Ideals an die Realität, eine Materialisierung des Ideals.

Damit leben die Individuen nur noch in dieser einen Dimension solcher Bedürfniserfüllung. Diese erscheint als ihr eigentlicher Lebenssinn. Das Kennzeichen dieses unseres hochindustrialisierten Systems ist daher „der eindimensionale Mensch" oder „der Mensch in der eindimensionalen Gesellschaft".

Der Patient fühlt sich also wohl. Nach seinen eigenen Aussagen fehlt ihm nichts. Er müßte eigentlich als arbeitsfähig und arbeitswillig entlassen werden, um weiter an diesem seinem Glück zu arbeiten und um es ungehindert genießen zu können.

2. *Spezielle Diagnose*

Doch der verantwortungsbewußte Psychotherapeut sieht tiefer. Er sieht die Furchtbarkeit des Unheils, das die eindimensionale Gesellschaft befallen hat und von dem der arme Patient nichts oder nur sehr wenig ahnt. Es muß helfen dem, der offenbar nicht geholfen haben will.

Die kritische Reflexion über den Befund der eindimensionalen Gesellschaft zeigt, daß „das glückliche Bewußtsein" nur durch „eine betrügerische Harmonie" zustande kommen konnte und in Wahrheit „ein falsches Bewußtsein" ist [21]. Denn —

---

[18] PP 8.
[19] PP 6.
[20] EM 103.
[21] Dieser Gedanke kehrt im Gesamtwerk Marcuses so oft wieder, daß jeder ausdrückliche Beleg überflüssig erscheint.

ein schwerwiegenderer Vorwurf könnte nicht gemacht und größeres Unheil nicht genannt werden —: In diesem System ist „wahres Menschsein“ nicht möglich[22].

Somit geht es nicht um die Beseitigung dieser oder jener konkreten Teil-Nöte, und seien sie noch so gravierend, wie etwa die vom Marxismus im 19. Jahrhundert genannten. Vielmehr: „Es geht ums Ganze!“ Es geht um „die Krankheit des Ganzen“[23].

In Wirklichkeit herrscht „eine komfortable ... Unfreiheit“, Mühsal, Plackerei, Arbeit, Hetze, Angst, Kontrollen und eine dieser Kultur gemäße und natürlich repressive Ethik. Wir erfahren „eine Unterdrückung der Individualität“, nicht zuletzt da der Gegensatz zwischen privater und öffentlicher Existenz eingeebnet wurde. „Die totalitären Tendenzen der eindimensionalen Gesellschaft“ vereinnahmen das Individuum und seine wirkliche Freiheit. Die Privatsphäre ist „seit langem zur teuersten Ware geworden“[24].

Demnach besagt wahres Menschsein offenbar individuell-freies Leben. Und ein solches ist in diesem unserem verwalteten Leben nicht mehr möglich.

---

[22] Man vermißt eine eigene, einigermaßen geschlossene Abhandlung zu diesem doch so bedeutsamen Sachverhalt. Unter Punkt 3 werden wir versuchen, Teilgedanken dazu zusammenzustellen.

[23] EM 17 u. 25.

[24] EM 17: „In dieser Gesellschaft tendiert der Produktionsapparat dazu, in dem Maße totalitär zu werden, wie er nicht nur die gesellschaftlich notwendigen Betätigungen, Fertigkeiten und Haltungen bestimmt, sondern auch die individuellen Bedürfnisse und Wünsche. Er ebnet so den Gegensatz zwischen privater und öffentlicher Existenz, zwischen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen ein. Die Technik dient dazu, neue, wirksamere und angenehmere *Formen sozialer Kontrolle* und sozialen Zusammenhaltes einzuführen.“ —
EM 21: „Eine *komfortable*, reibungslose, vernünftige, demokratische *Unfreiheit* herrscht in der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation, ein Zeichen technischen Fortschritts. In der Tat, was könnte rationaler sein als die *Unterdrückung der Individualität* bei der Mechanisierung gesellschaftlich notwendiger, aber mühevoller Veranstaltungen.“
PP 22: „Diese technisch-administrative Kollektivierung erscheint als Ausdruck der objektiven Vernunft, das heißt als die Form, in der das Ganze sich reproduziert und erweitert. Alle Freiheiten sind durch sie vorbestimmt und vorgestaltet — unterworfen nicht so sehr der politischen Gewalt, als den rationalen Forderungen des Apparats. Dieser umgreift die öffentliche und die private Existenz der Individuen, der Verfügenden sowohl wie der, über die verfügt wird, umgreift Arbeitszeit und Freizeit, Dienst und Erholung, Natur und Kultur. Damit aber greift der Apparat in das Innere der Person selbst ein, in ihre Triebe und in ihre Intelligenz, und zwar anders als dies auf früheren Stufen der Entwicklung geschehen ist: nämlich nicht mehr primär als brutal äußere, personale oder natürliche Gewalt, nicht einmal mehr als das freie Wirken der Konkurrenz, der Wirtschaft, sondern als die vollkommen vergegenständlichte technische Vernunft, die als technologische doppelt vernünftig und methodisch kontrolliert — und gerechtfertigt ist.“
EM 255: „Der Drang nach mehr ‚Lebensraum‘ macht sich nicht nur in internationaler Aggressivität geltend, sondern auch innerhalb der Nation. Hier ist die Expansion in allen Formen der Zusammenarbeiten, des Gemeinschaftslebens und Vergnügens in den Innenraum der Privatsphäre eingedrungen und hat praktisch die Möglichkeit jener Isolierung ausgeschaltet, in der das Individuum, allein auf sich zurückgeworfen, denken, fragen und etwas herausfinden kann. Diese Art Privatsphäre — die einzige Bedingung, die auf der Basis befriedigter Lebensbedürfnisse der Freiheit und Unabhängigkeit des Denkens Sinn verleihen kann — ist seit langem *zur teuersten Ware geworden*, nur den sehr Reichen verfügbar (die keinen Gebrauch von ihr machen). Auch in dieser Hinsicht offenbart die ‚Kultur‘ ihre feudalen Ursprünge und Schranken.“

Im einzelnen lassen sich folgende, besonders gravierende Fakten aufweisen:

a) Es muß zwischen wahren und falschen, echten und unechten Bedürfnissen unterschieden werden. Zu den echten zählen die vitalen — Nahrung, Kleidung und Wohnung „auf dem erreichbaren Kulturniveau". Die falschen aber verursachen jene bekannte „Konsumwut" und „Hetzjagd", so daß sie mit „repressiven Bedürfnissen" gleichzusetzen sind. Die Bedürfnisse richten sich nach der Produktion, statt daß die Produktion sich nach den — natürlich echten — Bedürfnissen richtet. Mit den „heteronomen Bedürfnissen" beginnt offenbar das große Unheil[25].

b) Jene falschen Bedürfnisse fordern viel unnötige und so entfremdete Arbeit. Aber entfremdete Arbeit ist nicht nur eine solche, die für eigene unechte Bedürfnisse getan werden muß; es ist ganz allgemein eine solche, die für Fremde, für einen Apparat, letztlich den Apparat, das System getan wird. Die Individuen sind Mittel für andere; ihre Instrumentalisierung ist vollkommen. „Die Menschen leben nicht ihr eigenes Leben." So ist unser Leben zum größten Teil solche entfremdete Arbeit, und entfremdete Arbeit bedeutet das Fehlen von Befriedigung und Verneinung des Lustprinzips[26]. Daher ist unsere Zeiteinteilung „die Einteilung der Existenz selbst in den Hauptinhalt ‚entfremdete Arbeit' und den Nebeninhalt ‚Nicht-Arbeit'"[27].

Bei solch entfremdeter Arbeit im technischen oder bürokratischen Apparat — und das trifft die Würde der Person selbst — wird dem Individuum abgenommen, eine auto-

---

[25] *EM 25:* „Das Ergebnis ist dann Euphorie im Unglück. Die meisten der herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der *Reklame* zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und *zu konsumieren*, zu hassen und zu lieben, was andere hassen und lieben, gehören in diese Kategorie *falscher Bedürfnisse*."
EM 257: „Die Erzeugung repressiver Bedürfnisse ist seit langem zum Bestandteil gesellschaftlich notwendiger Arbeit geworden — notwendig in dem Sinne, daß ohne sie die bestehende Produktionsweise nicht aufrechterhalten werden könnte. Es geht weder um Probleme der Psychologie noch der Ästhetik, sondern um die materielle Basis der Herrschaft."

[26] *TG 49:* „Für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung werden Ausmaß und Art der Befriedigung durch ihre eigene Anstrengung bestimmt, aber *diese Anstrengung ist Arbeit für einen Apparat*, den sie nicht selbst lenken, der als eine unabhängige Macht wirkt, der die Individuen sich zu unterwerfen haben, wenn sie leben wollen. Und diese Macht wird um so fremder, je spezialisierter die Arbeitsteilung wird. *Die Menschen leben nicht ihr eigenes Leben*, sondern erfüllen schon vorher festgelegte Funktionen. Während sie arbeiten, befriedigen sie damit nicht ihre eigenen Bedürfnisse und Fähigkeiten, sondern arbeiten entfremdet. Die Arbeit ist allgemein geworden, und so sind es die der Libido auferlegten Beschränkungen: die Arbeitszeit, die den größten Teil der Lebenszeit des Menschen ausmacht, ist eine leidvolle Zeit, denn *entfremdete Arbeit bedeutet* das Fehlen der Befriedigung, die Verneinung des Lustprinzips."
TG 217: „Die normale Art von *Arbeit* (sozial nützliche berufsmäßige Betätigung) in der *heute* üblichen Arbeitsteilung ist so, daß der einzelne, indem er arbeitet, nicht seine eigenen Impulse, Bedürfnisse und Fähigkeiten befriedigt, sondern eine vorher festgesetzte Funktion ausübt."
EM 27 f.: „Freie Auswahl unter einer breiten Mannigfaltigkeit von Gütern und Dienstleistungen bedeutet keine Freiheit, wenn diese Güter und Dienstleistungen die soziale Kontrolle über ein Leben von Mühe und Angst aufrechterhalten — das heißt *die Entfremdung*. Und die spontane Reproduktion aufgenötigter Bedürfnisse durch das Individuum stellt *keine Autonomie* her; sie bezeugt nur die Wirksamkeit *der Kontrolle*."

[27] PP 15.

nome Person zu sein: „bei der Arbeit, der Freizeit, in seinen Bedürfnissen und Befriedigungen, in seinem Denken und Fühlen". Diese Entlastung erreicht schließlich jenen Punkt, wo sogar das Bewußtsein von Entfremdung weitgehend unterdrückt ist; „die Individuen identifizieren sich mit ihrem Sein-für-Anderes" [28].

c) Um sein wahres Menschsein leben zu können, so daß das Individuum in freier Selbstbestimmung tun und lassen könnte, was es will, ist wirklich freie Zeit nötig. Es fehlt die freie Zeit. „Freie Zeit und nicht Freizeit!" Das verwaltete Leben kennt nur Freizeit, und selbst hier erfahren wir „eine Entprivatisierung der Freizeit" [28a].

d) Diese unsere Gesellschaft spricht bekanntlich soviel von Toleranz, und man könnte meinen, daß die Realisierung dieser Ideen jenen Raum sichert, den das Individuum braucht, um wahres Menschsein leben zu können. Doch es zeigt sich, daß die Praxis der Toleranz in der fortschrittlichen Industriegesellschaft diese Idee in Wahrheit pervertiert und zur repressiven Toleranz manipuliert hat[29].

Diese vier, im Werke Marcuses unzählige Male besonders artikulierten Fakten sind symptomatisch für „die Krankheit des Ganzen".

Damit kann die eigentliche Diagnose unserer Gesellschaft vorgelegt werden. Sie zeigt als erstes, daß das „glückliche Bewußtsein" des Individuums „ein falsches Bewußtsein" ist. Das wahre Menschsein erstickt im Wohlstand. Die Folge ist: Der Begriff der Entfremdung scheint fraglich zu werden, „wenn sich die Individuen mit dem Dasein identifizieren, das ihnen auferlegt wird, und an ihm ihre eigene Entwicklung und Befriedigung haben" [30].

Es wird zweitens deutlich, daß, so sehr die jeweiligen Apparaturen in sich selbst und im einzelnen höchst rational sind, die Apparatur, das System als Ganzes dennoch irrational ist. „Wiederum stehen wir einem der beunruhigendtsen Aspekte der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation gegenüber: dem rationalen Charakter ihrer Irrationalität" [31].

---

[28] Herbert Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, 1969, 162. (Künftig abgekürzt mit IG).

[28a] Vgl. etwa EM 57 u. 69 f.

[29] Herbert Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, 4./1968 (abgekürzt mit KT) schreibt S, 93: „Dieser Essay untersucht die Idee der Toleranz in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Er gelangt zu dem Schluß, daß die Verwirklichung der *Toleranz Intoleranz* gegenüber den herrschenden politischen Praktiken, Gesinnungen und Meinungen erheischen würde — sowie die Ausdehnung der Toleranz auf politische Praktiken, Gesinnungen und Meinungen, die geächtet oder unterdrückt werden. Die Idee der Toleranz erscheint, mit anderen Worten, heute wieder als dasjenige, was sie an ihren Ursprüngen war, zu Beginn der Neuzeit — als ein parteiliches Ziel, ein subversiver, befreiender Begriff und als ebensolche Praxis. Umgekehrt dient, was heute als Toleranz verkündet und praktiziert wird, in vielen seiner wirksamsten Manifestationen den Interessen der Unterdrückung." —
Seite 121 heißt es: „Wenn Toleranz in erster Linie dem Schutz und der Erhaltung einer repressiven Gesellschaft dient, wenn sie dazu herhält, die Opposition zu neutralisieren und die Menschen gegen andere und bessere Lebensformen immun zu machen, dann ist Toleranz *pervertiert* worden."

[30] EM 31.

[31] EM 29.

Jedoch die List der Vernunft arbeitet im Interesse der etablierten Mächte. Die Individuen sind überzeugt, daß dies alles höchst vernünftig ist; die Wissenschaft hat ja selbst das Ganze geschaffen. Demnach ist dieser Glaube ihre Ideologie, anders: diese hochindustrialisierte Gesellschaft ist ideologisch. Insofern aber diese Ideologie im Produktionsprozeß selbst steckt, ist die fortgeschrittene industrielle Kultur noch ideologischer als ihre Vorgängerin. Zum falschen Glücksbewußtsein kommt noch das falsche Bewußtsein ihrer Rationalität hinzu[32].

Das schrecklichste Produkt dieser Kultur und Zivilisation ist darum nicht die Atombombe, sondern dieser eindimensionale Mensch selbst.

Zum dritten ergibt die Diagnose, daß das Ganze eine unerträgliche „Herrschaft von Menschen über Menschen" ist. Die Maschine ist zum politischen Instrument geworden, technologische Rationalität zur politischen Rationalität. Technologische Rationalität stellt daher heute ein Politikum allerersten Ranges dar[33].

Die Individuen stehen in der Knechtschaft des Systems. Sie sind „sublimierte Sklaven". Autonomie, echte Selbstbestimmung und Freiheit des Menschen wurden gegen massive Vergesellschaftung ausgetauscht[34].

---

[32] EM 35: „Die List der Vernunft arbeitet, wie so oft, im Interesse der bestehenden Mächte."
EM 72: „Noch einmal: der Wahnsinn des Ganzen spricht die einzelnen Wahnsinnstaten frei und verkehrt die Verbrechen gegen die Menschheit in ein rationales Unternehmen."
KG 2, 166: „Heute muß die Frage gestellt werden, ob *die Wissenschaft* in den *‚Überflußgesellschaften'* nicht aufgehört hat, ein Vehikel der Befreiung zu sein, ob sie nicht (auf dem Wege der im Dienst von Destruktion und Manipulation stehenden Forschung) den Kampf ums Dasein verewigt und intensiviert, anstatt ihn zu lindern."
PP 7: „Am krassesten drückt sich *die Irrationalität* der Unfreiheit aus in der intensivierten Unterwerfung der Individuen unter den ungeheuren Produktions- und Verteilungsapparat, in *der Entprivatisierung der Freizeit*, in der beinahe ununterscheidbaren Verschmelzung von konstruktiver und *destruktiver* gesellschaftlicher Arbeit. Und gerade diese Verschmelzung ist die Bedingung der stetig wachsenden Produktivität und Naturbeherrschung, die auch die Individuen — oder wenigstens deren Mehrzahl in den fortgeschrittensten Ländern — immer komfortabler am Leben erhält. So wird die Irrationalität zur Form der gesellschaftlichen Vernunft, zum vernünftigen Allgemeinen."

[33] EM 19: „Technologische Rationalität ist zu *politischer Rationalität* geworden."
EM 23: „Das rohe Faktum, daß die physische (nur physische?) Gewalt der Maschine die des Individuums und jeder besonderen Gruppe von Individuen übertrifft, macht die Maschine in jeder Gesellschaft, deren grundlegende Organisation die des maschinellen Prozesses ist, zum wirksamen *politischen* Instrument. Aber die politische Tendenz läßt sich umkehren; im wesentlichen ist die Macht der Maschine nur die aufgespeicherte und projektierte Macht des Menschen."
EM 38: „Die technologische Rationalität offenbart ihren *politischen* Charakter, indem sie zum großen Vehikel besserer Herrschaft wird und ein wahrhaft totalitäres Universum hervorbringt, in dem Gesellschaft und Natur, Geist und Körper in einem Zustand unaufhörlicher Mobilisation zur Verteidigung dieses Universums gehalten werden."

[34] EM 256: „Kann eine Gesellschaft, die außerstande ist, das private Dasein des Individuums auch nur in den eigenen vier Wänden zu schützen, rechtmäßig behaupten, daß sie das Individuum achtet *und eine freie Gesellschaft ist?* Sicher ist eine freie Gesellschaft durch mehr und grundlegendere Errungenschaften gekennzeichnet als durch private Autonomie. Und doch beeinträchtigt deren Fehlen selbst die augenfälligsten Institutionen der ökonomischen und politischen Freiheit — dadurch, daß in ihren verborgenen Wurzeln keine Freiheit anerkannt wird. Die massive *Vergesellschaftung beginnt zu Hause* und hemmt die Entwicklung des Bewußtseins und Gewissens. *Autonomie* zu erreichen, erfordert Bedingungen, unter denen die unterdrückten Dimensionen der Erfahrung wieder lebendig

Erkannt und bloßgelegt ist die furchtbare Krankheit des Ganzen. Man könnte nun meinen, daß für das Individuum das einfachste Rettungsmittel wäre, einfach aus dieser Gesellschaft auszusteigen. Doch — so erkennt Marcuse — ein Aussteigen aus diesem System ist heute faktisch nicht möglich. Das System selbst läßt es nicht zu. Seine Reklame — eine Form der Kontrolle des Denkens des Individuums — sorgt dafür, daß das Individuum nicht zum Nachdenken kommt. Angesichts der Apparatur als Verkörperung der Vernunft, des steigenden Lebensstandards und der Leistungen zur Bedürfnisdeckung erscheint jeder Widerspruch sinnlos. Ein Wandel der Verhältnisse ist in nächster Zukunft nicht zu erwarten[35].

Die bisherige Analyse, der Hinweis auf die steigende Vermaterialisierung des Daseins, könnte den Eindruck erwecken, als ob Marcuse letztlich doch nur an der Oberfläche verbliebe. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Seine Analyse gräbt durchaus tiefer, hin bis zur Manipulation unseres Denkens durch das Medium der Sprache und „einer eindimensionalen Philosophie" aufgrund „des Triumphs der positiven Philosophie". Wirklich kulturelle Güter wurden ebenfalls zur „Ware". Leider ist es nicht möglich, Marcuses diesbezüglichen Gedankengänge, so interessant sie für den philosophisch und geistesgeschichtlich Geschulten sind, in diesem Rahmen darzulegen. Wir verweisen den Interessenten auf die Auslassungen des Kulturkritikers selbst[36].

3. *Die nichtkapitalistische Welt*

Wenn nun Marcuse seine Analyse angesichts der spätkapitalistischen Gesellschaft erarbeitet und das Basismaterial unmittelbar dem Westen entnimmt, so richtet er dennoch seinen Blick ebenfalls auf den Osten bzw. auf seinen Prototyp, die Sowjetunion, sowie auf die Dritte Welt, die Entwicklungsländer.

---

werden können; ihre Befreiung erfordert die Unterdrückung der heteronomen Bedürfnisse und Weisen der Befriedigung, die das Leben in dieser Gesellschaft organisieren."

[35] EM 14: „Die Unterbindung sozialen Wandels ist vielleicht die hervorstechendste Leistung der fortgeschrittenen Industriegesellschaft."

EM 22: „Unter den Bedingungen eines steigenden Lebensstandards erscheint die Nichtübereinstimmung mit dem System als solchem als gesellschaftlich sinnlos."

EM 29: „Aber in der gegenwärtigen Periode erscheinen die technologischen Kontrollen als die *Verkörperung der Vernunft* selbst zugunsten aller sozialen Gruppen und Interessen — in solchem Maße, daß aller Widerspruch irrational scheint und *aller Widerstand unmöglich*."

EM 29: „Es ist daher kein Wunder, daß die sozialen Kontrollen in den fortgeschrittenen Bereichen dieser Zivilisation derart introjiziert sind, daß selbst individueller Protest in seinen Wurzeln beeinträchtigt wird. Die geistige und gefühlsmäßige Weigerung ‚mitzumachen' erscheint als neurotisch und ohnmächtig. Das ist der sozialpsychologische Aspekt des politischen Ereignisses, von dem die gegenwärtige Periode gekennzeichnet ist."

EM 70: „Und wenn die Individuen derart präformiert sind, daß zu den befriedigenden Gütern auch Gedanken, Gefühle und Wünsche gehören, warum sollten sie selbst denken, fühlen und sich etwas vorstellen? Zwar mögen die angebotenen materiellen und geistigen Waren schlecht, verschwenderisch, Schund sein — aber Geist und Erkenntnis sind keine durchschlagenden Argumente gegen die Befriedigung von Bedürfnissen."

[36] Die geschlossenste Darlegung dazu findet sich EM 139 ff.

Trotz chronologischer („der Vorteil der historischen Rückständigkeit") und struktureller Unterschiede entwickelt sich die Sowjetunion immer mehr zu einem perfekten System industrieller Zivilisation.

Unter der Devise des Einholens und Überholens ist sie heute mit dem kapitalistischen System zwar nicht identisch; doch sie ähnelt ihm[37].

Auch der Kommunismus muß, will er im Konkurrenzkampf nicht zurückstehen, immer mehr die Bedürfnisse seiner Individuen erfüllen; auch sie leben in einer verwalteten und autoritär beherrschten Welt. Es regiert eine Bürokratie, nicht aber herrschen die Massen. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, daß auch dieses System die seit Marx beklagte, grundsätzliche Entfremdung des menschlichen Daseins nicht beseitigen konnte, diese vielmehr teils unter gleichen, teils unter neuen Formen auch dort existiert. „Laut Definition gibt es in der Sowjetgesellschaft keine entfremdete Arbeit mehr, weil die Produktion verstaatlicht ist. Aber Verstaatlichung schließt Entfremdung nicht aus. Diese herrscht, solange (gesellschaftlich notwendige) Arbeitszeit das Maß des gesellschaftlichen Reichtums ist"[38].

Auch hier ist die Grundsituation hinsichtlich Stabilisierung des Systems bzw. Wandlung zugunsten wahren Menschseins dieselbe wie im Westen. Die Aussichten für einen gesellschaftlichen Wandel sind sogar vermutlich schlechter[39].

Es dürfte sicher sein, daß Marcuse — wir nehmen dies hier schon voraus — im Grunde dieselben Intentionen wie für den Westen auch für diesen Teil der menschlichen Gesellschaft und seine Zukunft hegt[40].

Dasselbe ergibt sich trotz der heute noch gewaltigen industriellen Rückständigkeit für die Entwicklungsländer, wenn auch Marcuse hier natürlicherweise noch zurückhaltender sein muß. Diese nämlich könnten, bevor sie die offenbaren Fehlentwicklungen der hochindustrialisierten Welt bei sich installierten, gleich die besseren Möglichkeiten verwirklichen. „Selbstbestimmung ging dann von der Basis aus, und Arbeit für das Lebensnotwendige könnte übergehen in Arbeit für den Genuß"[41]. Unseres Autors Aussagen haben demnach hier mehr die Bedeutung einer Warnung.

Insgesamt zeigt sich, daß Marcuses Analyse, seine Warnungen und wohl auch seine Empfehlungen im letzten die ganze Welt umfassen. Mit anderen Worten: Marcuses Theorie hat globale Bedeutung; sie ist universale Heilslehre.

---

[37] Vgl. Herbert Marcuse, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, 2./1969 (abgekürzt GM), S. 16 f., 89 und 223.

[38] GM 222.

[39] Vgl. EM 59—65.

[40] Diese Aussage von der Ähnlichkeit der beiden Systeme ist nach Marcuse noch nicht identisch mit der Lehre von der sog. Konvergenz, nach der schrittweise eine immer größer werdende Annäherung und schließlich eine volle Konvergenz der beiden Systeme erfolgt. Das Resultat wäre in der Zukunft vielleicht die eine, sozial temperierte Welt und damit der Unterschied zwischen Ost und West aufgehoben. Marcuse wehrt sich neuestens im Vorwort zur zweiten Auflage von GM, 1969, S. 16 f., gegen eine so weit gehende Interpretation bestimmter Stellen dieses Buches (siehe Anm. 37). Diese Stellen wurden bisher allgemein im Sinne der Konvergenz-Theorie verstanden.

[41] Vgl. EM 68.

4. *Das Ziel: eine glückliche Welt*

Die Diagnose unserer hochindustrialisierten Gesellschaft läßt schon ahnen, daß Marcuse als der große Unzufriedene auf einen radikalen gesellschaftlichen Wandel hinzielt, der in der Tat so tiefgreifend wäre, daß ihm, wie oben gezeigt, „eine Kultur ohne Unterdrückung“ vorschwebt. Nicht selten ist von „einer Neubestimmung der Kultur“, von „einer nicht-repressiven Ordnung“, von freier Gesellschaft und Glück die Rede. Dabei wird durchaus nicht ein vollkommenes Paradies verheißen; Kranke, Verrückte und Verbrecher u.s.f. wird es auch dann noch geben.

Ein so kühnes und weitreichendes Unternehmen zur Errichtung einer solchen Kultur aber macht uns mit Recht begierig zu hören, wie denn das Programm einer solchen, offenbar besseren Welt — selbstkritisch vom Konstrukteur nach allen Seiten hin konzipiert und vor allem ökonomisch abgesichert, mit einem Wort: auf seine Realisierbarkeit nüchtern geprüft — aussieht.

Wenn nun der Leser glaubt, diese Konzeption einer besseren Welt um ihrer eigenen Bedeutung willen im Sinne der causa finalis als causa causarum einigermaßen geschlossen nachlesen zu können, so wird er wiederum enttäuscht. Wir versuchen darum auch hier, die wichtigsten Äußerungen bezüglich der Neubestimmung der Zukunftsgesellschaft und ihrer Kultur zusammenzustellen, um das ersehnte Neue wenigstens in seinen Grundstrukturen vor uns erstehen zu lassen.

Das allgemeine Werturteil, „daß das menschliche Leben lebenswert ist oder vielmehr lebenswert gemacht werden kann und sollte“ [42], steht für Marcuse fest; es ist das Apriori der kritischen Gesellschaftstheorie.

Die Frage ist nun, welches in unserer gegebenen Gesellschaft die spezifischen Mittel und Wege sind, um die Möglichkeiten zur Verbesserung des menschlichen Lebens zu verwirklichen. Folgendes läßt sich herausheben:

a) Offenbar beginnt alles bei dem Problem der B e d ü r f n i s s e, „insofern die Unfreiheit schon in den Bedürfnissen steckt“, genauer bei der B e s t i m m u n g d e r w a h r e n, die selbstredend Marcuse erfüllt sehen will, bzw. der falschen, die der Anfang — oder ein Anfang — des Übels sind. Was aber ist der Maßstab, bzw. sind die a l l g e m e i n e n g ü l t i g e n M a ß s t ä b e für das Urteil darüber?

Marcuse verweist zunächst auf ihre historische Bedingtheit, insofern die Bedürfnisse und also auch die Urteile über sie je nach Zeit wechseln. Dann aber wird „die allgemeine Befriedigung von Bedürfnissen und darüber hinaus die fortschreitende Linderung von harter Arbeit und Armut“ genannt. Doch was heißt „allgemeine Befriedigung“ als Maßstab? Führt das in unserer, auf konkrete Urteile abzielenden Frage weiter?

Die Endauskunft ist schließlich negativ: „Sie lassen sich auch nur in einem (größeren oder geringeren) Widerspruch zu den herrschenden — Bedürfnissen — bestimmen.“

---

[42] Vgl. EM 12.

Wer aber bestimmt das? Wer in der neuen Gesellschaft ist hierfür kompetent? „Welches Tribunal kann für sich die Autorität der Entscheidung beanspruchen? In letzter Instanz muß die Frage, was wahre und was falsche Bedürfnisse sind, von den Individuen selbst beantwortet werden, das heißt sofern und wenn sie frei sind, ihre eigene Antwort zu geben“ [43].

Man beachte, wie im System Marcuses die Individuen als solche im Mittelpunkt stehen, was wohl mit dem im Hintergrund wirksamen Gedanken der Unterdrückung der Triebe des Individuums — denn in diesem existieren sie — zusammenhängt.

b) Da nun vor dem Menschen die Freiheit, zu arbeiten oder zu verhungern, steht und Voraussetzung einer nicht-repressiven Ordnung selbst nach Marcuse der Überfluß ist[44] — vom „einfachen Leben“ ist nichts zu vernehmen —, muß der Mensch — so der späte Marcuse — grundsätzlich arbeiten[45].

Jedoch eine Reduzierung der Bedürfnisse, gleich wie diese bestimmt werden, führt logisch zu „einer Reduktion der Arbeit“.

Das wiederum hängt an zwei Voraussetzungen. Einmal: Wenn das regelnde Prinzip des Arbeitsprozesses die zu befriedigenden Bedürfnisse der Individuen sind[46], dann setzt „die Neubestimmung der Arbeit als Verwirklichung menschlicher Bedürfnisse und Anlagen“ auch wesentlich andere Menschen voraus — offenbar „das ideale Individuum“ (Hegel), das der entsprechenden Selbstbeschränkung fähig ist.

Zum anderen Mal: Sie setzt voraus eine Wissenschaft, die sich keine von außen kommenden Zwecke auferlegen läßt, vielmehr auf die Situation des Menschen Rücksicht nimmt[47], sowie einen Wandel der Institutionen und der Welt der Maschinen überhaupt[48].

---

[43] Vgl. EM 26. — KG I, 162: „Die mündig gewordenen Menschen werden sich mit ihren Bedürfnissen selbst auseinanderzusetzen haben. Ihre Verantwortung wird unendlich viel größer sein, weil sie die falsche Lust der masochistischen Geborgenheit in dem starken Schutz einer heteronomen Macht nicht mehr haben werden.“

[44] Vgl. TG 193: „Die nichtrepressive Ordnung ist ihrem Wesen nach eine Ordnung der Fülle: notwendige Einschränkungen erwachsen aus dem ‚Überfluß‘ statt aus der Not. Nur eine Ordnung der Fülle, des Überflusses, ist vereinbar mit Freiheit. In diesem Punkt begegnen sich die idealistische und die materialistische Kulturkritik. Beide stimmen darin überein, daß nur bei höchster Reife der Kultur und Zivilisation, wenn alle Grundbedürfnisse mit einem Minimum an körperlicher und geistiger Energie, in einem Minimum an Zeit befriedigt werden können, eine nichtrepressive Ordnung möglich wird.“

[45] EM 251: „Aber gegen allen ‚technischen Eros‘ und ähnliche Mißverständnisse ‚kann die Arbeit nicht Spiel werden‘. Diese Feststellung von Marx schließt jede romantische Interpretation der ‚Aufhebung der Arbeit‘ streng aus. Die Idee eines solchen Millenniums ist in der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation so ideologisch wie sie im Mittelalter war und vielleicht noch ideologischer.“

[46] Vgl. KG I, 151.

[47] Vgl. KG II, 164.

[48] KG II, 159: „Die Befriedigung des Kampfes ums Dasein, die Neubestimmung der Arbeit als freie Verwirklichung menschlicher Bedürfnisse und Anlagen setzen nicht nur wesentlich andere Institutionen, sondern auch wesentlich andere Menschen voraus — Menschen, die sich ihr Brot nicht mehr mit entfremdeter Arbeit verdienen müssen. Dieser Unterschied kann nicht im sich

Es geht demnach um ein „Minimum von Arbeit" und um „Arbeit für den Genuß" im Gegensatz zu entfremdeter Arbeit. Diese Formel „Arbeit für den Genuß" macht ihr neues Characteristicum aus.

Es scheint, daß Marcuse heute mit dieser Neubestimmung der Arbeit eine andere Charakterisierung mehr oder weniger in den Hintergrund hat treten lassen. Es ist die Bestimmung der Arbeit als Spiel, was in dem Werk „Triebstruktur und Gesellschaft", verfaßt um 1950, eine zentrale Rolle spielt. Im Anschluß an Schillers Idee vom ästhetischen Staat begeistert sich unser Autor für „die Umformung von Arbeit (Mühe) in Spiel und von repressiver Produktivität in ‚Schein'" — ein Gedanke, der sich naturgemäß der Idee einer Kultur ohne Unterdrückung geradezu ideal einfügt.

Oder ist „Arbeit als Spiel" in der obigen Formel „Arbeit als Verwirklichung menschlicher . . . Anlagen" mit enthalten?

Sollte der Spieltrieb unter „Anlagen" mitgemeint sein? Die Frage bleibt offen. Da jedoch dieser romantische Gedanke nicht ausdrücklich zurückgenommen ist, ja im Juli 1967 vor Berliner Studenten im Zusammenhang mit Fourier wieder kurz erwähnt wird[48a], muß auch heute auf ihn hingewiesen werden.

c) Reduzierung der Bedürfnisse und Reduktion der Arbeit bedeuten, daß nur ein Bruchteil der heute für die Sicherstellung des Lebens notwendigen Zeit der eigentlichen Erwerbsarbeit zu gelten brauchte und daß durch das ersehnte Plus an echter freier Zeit das private und öffentliche Dasein sich endlich richtig ausbilden ließe[49]. Die recht gehandhabte Automation könnte sogar weiter helfen, freie Zeit zu gewinnen, um wahres Menschsein zu leben, geistiger Arbeit nachzugehen und sich der Muße hinzugeben[50]. Denn „der verhängnisvolle Feind aller dauernden Befriedigung ist die Zeit, die innere Endlichkeit, die Kürze aller Zustände. Die Idee einer vollständigen menschlichen Befreiung schließt daher notwendigerweise die Vision eines Kampfes gegen die Zeit in sich"[51]. So ist „die Überwindung der Zeit, insofern die Zeit zerstörerisch für die dauerhafte Befriedigung ist"[52], Voraussetzung für eine Versöhnung zwischen Lust- und Realitätsprinzip schlechthin.

d) Die Klärung der Bedürfnisdeckung — und in Konsequenz die Reduktion der Arbeit und die Mehrung der freien Zeit — ist an sich ein ökonomischer und politischer Vorgang[53]. Aber in seiner weiteren Auswirkung äußere Voraussetzung für das Ende

---

verengenden Rahmen von Institutionen aufkommen, die wesentlich dazu bestimmt sind, entfremdete Arbeit zu organisieren. Unter diesen Umständen würde die Änderung der etablierten Richtung des Fortschritts einen grundlegenden sozialen Wandel bedeuten." — Vgl. auch EM, 231 f.

[48a] Vgl. PP 77.

[49] Vgl. EM 243 ff.

[50] Siehe auch Anm. 45, vgl. EM 36, 57, 243, 263 u. ö. Siehe auch KG II, 150.

[51] TG 190.

[52] TG 192.

[53] KG I, 161: „Sofern die Unfreiheit schon in den Bedürfnissen steckt und nicht erst in ihrer Befriedigung, sind sie zunächst zu befreien. Das ist kein Akt der Erziehung, der moralischen Erneuerung des Menschen, sondern ein ökonomischer und politischer Vorgang. Die Verfügung der

der unerträglichen Abhängigkeit des Individuums vom System und so von der fürchterlichen Herrschaft von Menschen über Menschen — geradezu der Horror für Herbert Marcuse. Diese Herrschaft hat nun ein Ende.

e) Nach der Regelung der Bedürfnisse, der Reduktion der Arbeit, der Multiplikation von freier Zeit und dem Ende der Bevormundung wäre die Möglichkeit da, das Eigentliche und zutiefst Ersehnte zu realisieren: die wirkliche Selbstbestimmung des Individuums, „die individuelle Autonomie", die Freiheit, „die Freiheit von Schuld und Angst", „ein befriedetes Dasein". „Das Individuum wäre frei, Autonomie über ein Leben auszuüben, das sein eigenes wäre"[54]. Die massive Vergesellschaftung, die schon zu Hause in der Familie beginnt[55], hätte ein Ende. Ein wesentlich neues geschichtliches Subjekt würde die Gesellschaft organisieren und aufrechterhalten[56].

„Unter optimalen Bedingungen reduziert sich Herrschaft auf natürliche Teilung der Arbeit und Erfahrung; Freiheit und Glück konvergieren"[57].

„Die geistige Dimension der Autonomie" des schöpferischen Individuums würde ein neues Denken, eine neue Sprache, „eine neue Kleidung", mit einem Wort: eine neue Gesellschaft bewirken.

Marcuse skizziert seine Vision der neuen Gesellschaft mit solchen Formeln; in ihrer Allgemeinheit sollen sie offenbar die Überlegenheit dieser besseren Welt dartun und ihn zugleich der lästigen Auseinandersetzung mit den Realitäten entheben.

f) Schließlich kann der neue Mensch selbstredend nicht weiter unter den repressiven Normen der alten Moral existieren. Die neue Mensch impliziert, wie Marcuse in Berlin am 10. Juli 1967 vor Studenten erklärte, „die Negation der judäo-christ-

---

Allgemeinheit über die Produktionsmittel, die Umstellung des Produktionsprozesses auf die Bedürfnisse der Gesamtheit, die Verkürzung des Arbeitstages, die aktive Teilnahme der Individuen an der Verwaltung des Ganzen gehören zu seinen Inhalten."

[54] EM 22.

[55] Vgl. EM 256.

[56] EM 263: „Selbstbestimmung wird in dem Maße real, wie die Massen in Individuen aufgelöst worden sind, befreit von aller Propaganda, Schulung und Manipulation, fähig, die Tatsachen zu kennen und zu begreifen und die Alternativen einzuschätzen. Mit anderen Worten, die Gesellschaft wäre in dem Maße vernünftig und frei, wie sie von einem wesentlich neuen geschichtlichen Subjekt organisiert, aufrechterhalten und reproduziert wird."

[57] PP 7. — KG I, 161: „Die innere, wirkliche (nicht erst durch ein Jenseits hergestellte) Verbindung von Pflicht und Glück, an der die idealistische Ethik gezweifelt hatte, ist nur in der Freiheit möglich."

KG I, 161: „Daß das wahre Interesse des Individuums das Interesse der Freiheit ist, daß wirkliche individuelle Freiheit mit wirklicher allgemeiner Freiheit einhergehen kann, ja erst zusammen mit ihr überhaupt möglich ist, und daß das Glück schließlich in der Freiheit besteht — dies alles sind keine Aussagen der philosophischen Anthropologie über die Natur des Menschen, sondern Beschreibungen einer geschichtlichen Situation, welche sich die Menschheit in der Auseinandersetzung mit der Natur selbst erkämpft hat."

KG I, 167: „Die Wirklichkeit des Glücks ist die Wirklichkeit der Freiheit, als der Selbstbestimmung der befreiten Menschheit in ihrem gemeinsamen Kampfe mit der Natur."

lichen Moral". Die westliche Kultur ruht ja auf der das Lustprinzip entthronenden Triebgestaltung bzw. Triebbeherrschung[58].

Nun geht es um „die Wiedereinsetzung der Sinnlichkeit in ihre ursprünglichen Rechte". Und so müsse nach einer Ent-Sublimierung der Vernunft — und damit wohl nach einer Überwindung der Lehre: secundum rationem vivere bonum est — auf der Grundlage der Sinnlichkeit die (neue) Sittlichkeit errichtet werden[59]. Hierbei ist jedoch auch irgendwie an eine gewisse „Selbstsublimierung der Sinnlichkeit (des sinnlichen Triebes)" sowie an eine Versöhnung mit der (zuvor natürlich entsublimierten) Vernunft gedacht[60].

Jedenfalls verlangt das neue Denken die Entwicklung einer „libidinösen Moral" und damit speziell für das Gebiet des Sexuellen „das Verschwinden der inneren Zwänge".

Der neue Mensch hätte neue, bisher erstickte Bedürfnisse, und diese würden ihren Ausdruck finden „in radikal veränderten Beziehungen der Menschen und in einer radikal anderen sozialen und natürlichen Umwelt: Solidarität anstelle des Konkurrenzkampfes; Sinnlichkeit anstelle von Repression; Verschwinden der Brutalität, Vulgarität und ihrer Sprache; Friede als Dauerzustand"[61].

Diese Aussagen zeigen doch wohl mit einiger Deutlichkeit, daß die neue Ethik nichts anderes als ein kaum verhüllter Libertinismus bzw. Naturalismus (fast?) ungehemmter Triebentfaltung ist. Das Begehren des Triebes et bonum convertuntur. —

Überblicken wir diese Aussagen zur neuen Gesellschaft, so ist mit Marcuse festzuhalten: die neue und glückliche Gesellschaft brächte nach „Reorganisation der Kultur" die ersehnte „Humanisierung der Erde"[62].

Marcuses Programm einer Kultur ohne Unterdrückung kann bezeichnet werden als Vision einer ästhetisch-erotischen Kultur des Spiels: „Sinnlichkeit, Spiel und Sang", — reichlich unbekümmert um die Realitäten, wie sie von der politischen Ökonomie eines Karl Marx oder neuer Marxisten gesehen werden[63].

---

[58] Vgl. PP 73 und 15 f.

[59] TG 194: „Die Ent-Sublimierung der Vernunft ist ein ebenso wesentlicher Vorgang für die Entstehung einer neuen Kultur, wie die Selbst-Sublimierung der Sinnlichkeit."

[60] TG 189 heißt es in Anlehnung an Schiller: „Die Freiheit müßte in der Befreiung der Sinnlichkeit, nicht in der der Vernunft zu suchen sein, in der Beschränkung der Ansprüche der ‚höheren' Fähigkeiten zugunsten der ‚niederen'. Mit anderen Worten, die Rettung der Kultur schlösse die Abschaffung der repressiven Kontrollen in sich, welche die Kultur der Sinnlichkeit auferlegt hat ... Und das ist auch tatsächlich der Gedanke, der hinter der ästhetischen Erziehung des Menschen steht: sie zielt darauf ab, die Sittlichkeit auf der Grundlage der Sinnlichkeit zu errichten; die Gesetze der Vernunft müssen mit den Interessen der Sinne versöhnt werden."
TG 192: „Die Selbst-Sublimierung der Sinnlichkeit (des sinnlichen Triebes) und die Ent-Sublimierung der Vernunft (des Formtriebs), um die beiden antagonistischen Grundantriebe zu versöhnen."

[61] IG 189.

[62] Vgl. KG II, 148 f.

[63] Man lese nach bei Iring Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, 1967, 160 f., wie die konkrete Zukunftsvision des sowjet. Wissenschaftlers Obrutschow aussieht. Hier wird eine Fülle von Realitäten aufgezeigt, um an der Wirklichkeit nicht vorbeizugehen.

5. *Der Weg zur revolutionären Wende*

Ist das Bild vom neuen Menschen und von der neuen Gesellschaft das wahre und rechte, so liegt es in der inneren Logik des Gedankenganges, daß Marcuse auch seine Realisierung anstreben muß, zumal, wie wir oben gehört haben, gewisse Anzeichen innerhalb der unterdrückenden Kultur dafür sprechen sollen, daß die Situation hierfür günstig ist. Aber sozialer Wandel setzt ein vitales Bedürfnis danach voraus, ja ein Bedürfnis möglichst vieler, möglichst aller. Doch die Individuen, erfüllt vom falschen Glücksbewußtsein, sind bekanntlich derart präformiert, daß „keine subjektive Notwendigkeit radikaler Umwälzung, deren objektive Notwendigkeit immer brennender wird“ [64], besteht. Die zu Befreienden wollen diese Befreiung offenbar nicht; sie fühlen sich in dieser Überflußgesellschaft wohl, wie unser Autor festgestellt hat [65].

Marcuse spürt selbst das Dilemma: „Wie ist es auch nur denkbar, daß der circulus vitiosus durchbrochen wird?“ [66].

Auf die Frage: „Wer verlangt denn nach einer Änderung?“ scheint nun Marcuses Theorie sich gegenwärtig zu wandeln. Seine Aussagen bis zur letzten Auflage von „Der eindimensionale Mensch“, 4./1968, schließen aus, daß die eindimensionale Gesellschaft von sich selbst Abstand gewinnt und eine neue, radikal widersprechende Gesellschaftskonzeption anbietet. Auf die obige Frage ist die Antwort zur Hand, daß „die Gesamtgesellschaft für jedes ihrer Mitglieder“ nach Änderung verlange [67] oder daß für die Gesamtgesellschaft entscheide „jedermann ‚in der Reife seiner Anlagen‘, jeder, der gelernt hat, rational und autonom zu denken“ [68]. Aber die Gesamtgesellschaft sind doch wohl laut Analyse jene, die es bis heute noch nicht gelernt

---

[64] PP 55: „... — eingesteuertes und unterdrücktes Bewußtsein. Resultat dieser Konstellation ist: keine subjektive Notwendigkeit radikaler Umwälzung, deren objektive Notwendigkeit immer brennender wird.“

[65] PP 159: „Aber sozialer Wandel setzt voraus, daß ein vitales Bedürfnis nach ihm besteht sowie die Erfahrung unerträglicher Verhältnisse und ihrer Alternativen — und eben dieses Bedürfnis und diese Erfahrung werden in der etablierten Kultur daran gehindert, sich zu entwickeln.
EM 70: „Und wenn die Individuen derart präformiert sind, daß zu den befriedigenden Gütern auch Gedanken, Gefühle und Wünsche gehören, warum sollten sie selbst denken, fühlen und sich etwas vorstellen? Zwar mögen die angebotenen materiellen und geistigen Waren schlecht, verschwenderisch, Schund sein — aber Geist und Erkenntnis sind keine durchschlagenden Argumente gegen die Befriedigung von Bedürfnissen.“

[66] EM 261: „So muß die Frage noch einmal ins Auge gefaßt werden: wie können die verwalteten Individuen — die ihre Verstümmelung zu ihrer eigenen Freiheit und Befriedigung gemacht haben und sie damit auf erweiterter Stufenleiter reproduzieren — sich von sich selbst wie von ihren Herren befreien? Wie ist es auch nur denkbar, daß der circulus vitiosus durchbrochen wird?“

[67] EM 15: „Und dennoch: widerlegt dieses Fehlen einer Vermittlung die Theorie? Angesichts offenkundig widersprüchlicher Tatsachen besteht die kritische Analyse weiterhin darauf, daß das Bedürfnis nach qualitativer Änderung so dringend ist wie je zuvor. Wer verlangt nach ihr? Die Antwort ist weiterhin dieselbe: die Gesamtgesellschaft für jedes ihrer Mitglieder.“

[68] KT 117.

haben. Oder existiert eine Gesamtgesellschaft neben den Individuen? Bekanntlich bilden doch sie selbst diese! Wahrlich ein circulus vitiosus!

Neuestens nun erwidert Marcuse auf diese Frage, daß Elemente des Widerstandes zurückgeblieben seien, die nicht unterdrückt werden konnten[69]. Doch woher kommen denn plötzlich diese Elemente? Reste welcher Kulturperiode sind sie? Wie ist diese Antwort mit den Aussagen der bisherigen Werke Marcuses über den geschlossenen Konformismus der eindimensionalen Gesellschaft zu vereinbaren?

Oder liegt überhaupt eine im Gegensatz zur bisherigen völlig neue Erkenntnis vor?

Wie dem auch sei, Marcuse fordert die allein noch helfende „Große Weigerung", weiter mitzumachen. Die Menschen müssen endlich vom falschen Glücksbewußtsein „zum wahren Bewußtsein" mit entsprechenden Konsequenzen für die gesellschaftliche Wende finden.

Wer aber soll die notwendige Revolution — anders scheint es nicht mehr möglich zu sein — durchführen oder mindestens die Initialzündung geben? Wer könnte die Elite und Avantgarde bilden? Wer wäre heute in dieser eindimensionalen Gesellschaft fähig und bereit, diese Avantgarde der Revolution zu machen?

Nach Marcuse keinesfalls — wie einst nach Marx und dem Marxismus-Leninismus — die Arbeiter! Die Integrationskraft des Systems war und ist in steigendem Maße so stark, daß die Arbeiterschaft „das Liebkind des bestehenden Systems und bewußtseinmäßig diesem System verfallen" ist[70]. Ihnen fehlt heute einfach die revolutionäre Stimmung. Die Sklaverei ist ihnen durch den gebotenen Komfort schmackhaft gemacht worden; das Establishment hat ihnen das Rückgrat gebrochen. Ihr proletarisches Bewußtsein ist verbürgerlicht[71].

Die revolutionäre Potenz sieht Marcuse heute nur noch in den Outsiders, in den Randschichten der heutigen Gesellschaft: in den rassischen und sonstigen Minderheiten, den Arbeitslosen und den „Enterbten" der Überflußgesellschaft, „den Verdammten dieser Erde" und — last not least — in den Studenten. Gerade diese zornigen jungen Männer mit ihrem jugendlichen Elan, ihrem generationsbestimmten Willen zu einer besseren Welt und ihrem Wissen um die Übel dieser Gesellschaft sind berufen, sich international zu verbinden, die Individuen dieser eindimensionalen Gesellschaft über ihre wahre Lage aufzuklären, sie so vom falschen zum wahren Bewußtsein zu führen und damit das Terrain reif zu machen für die ersehnte Wende[72].

---

[69] Vgl. Frankfurter Allgem. Zeitung vom 19. 6. 1969, S. 28, Herbert Marcuse in Rom.

[70] PP 57: „Auf Grund ihrer Schlüsselstellung scheint diese Gruppe objektiv wirklich den Kern einer umwälzenden Kraft darzustellen, aber gleichzeitig ist sie heute das Liebkind des bestehenden Systems und bewußtseinsmäßig diesem System verfallen.

[71] Vgl. EM 42 ff.

[72] PP 54: „Sie wissen, daß ich die Studentenopposition heute für einen entscheidenden Faktor der Veränderung halte, sicher nicht, wie man mir vorgeworfen hat, als eine unmittelbare revolutionäre Kraft, aber als einen der stärksten Faktoren, der vielleicht einmal zu einer revolutionären Kraft werden kann. Die Herstellung von Beziehungen zwischen den Studentenoppositionen in

Marcuse entwickelt daher — ein eigener Aufsatz in „Kultur und Gesellschaft II" trägt den Titel „Ethik und Revolution" — eine eigene Ethik der Revolution, deren Grundgedanken wir hier nur sehr verkürzt wiedergeben können: Allen Oppositionskräften und insbesondere den Studenten ist es aufgetragen, umfassende Aufklärungsarbeit zu leisten, damit eine Krise des Systems heraufbeschworen wird[73]. Das wahre Bewußtsein ist in den Individuen zu erwecken[74]; da diese aber im falschen Glücksbewußtsein existieren, müssen sie durch „eine erzieherische, vorübergehende Diktatur" gezwungen werden, frei zu sein.

„Der Zwang wird notwendig aufgrund der unmoralischen- repressiven Verhältnisse, unter denen die Menschen leben. Der Grundgedanke ist: Wie können Sklaven, die nicht einmal wissen, daß sie Sklaven sind, sich befreien? Wie können sie sich aus eigener Kraft, durch ihre eigenen Fähigkeiten befreien? Wie können sie spontan eine Befreiung erwirken? Sie müssen gelehrt und gelenkt werden, frei zu sein, und das um so mehr, je nachdrücklicher die Gesellschaft, in der sie leben, alle verfügbaren Mittel anwendet, ihr Bewußtsein zu modeln und zu präformieren und sie gegen mögliche Alternativen immun zu machen. Diese Idee einer erzieherischen, vorbereitenden Diktatur ist heute zu einem inneren Bestandteil der Revolution und der Rechtfertigung revolutionärer Unterdrückung geworden[75].

Für die heute unterdrückten und überwältigten Minderheiten gibt es daher ein „Naturrecht" auf Widerstand, wobei nötigenfalls auch außergesetzliche Mittel anzuwenden sind. Dieses Widerstandsrecht ist — es tritt ja für die höchste Idee, für

---

den verschiedenen Ländern ist deswegen eines der wichtigsten Erfordernisse der Strategie in diesen Jahren."
Hierbei ist man unmittelbar erinnert an die berühmte innerrussische „Bewegung des Ins-Volk-gehen", an das Narodnitschestwo um 1870; vgl. Valentin Gitermann, Geschichte Rußlands, III. Bd. 1949, 231 ff.

[73] PP 66: „Alle Oppositionskräfte wirken heute zur Vorbereitung, und nur zur Vorbereitung, aber auch zur notwendigen Vorbereitung für eine mögliche Krise des Systems. Und zu dieser Krise tragen gerade die nationalen Befreiungsfronten und die Getto-Rebellion bei, nicht nur als militärische, sondern auch als politische und moralische Gegner — lebendige, menschliche Negation des Systems."

[74] PP 67: „Und unter diesen Umständen scheint es mir die Aufgabe der Opposition zu sein, zunächst einmal an der Befreiung des Bewußtseins außerhalb unseres eigenen Kreises zu arbeiten. Denn in der Tat steht das Leben aller auf dem Spiel, und heute sind in der Tat alle, was Veblen ‚underlying population' nannte, nämlich Beherrschte: Erweckung des Bewußtseins der grauenhaften Politik eines Systems, dessen Macht und dessen Druck mit der Drohung totaler Vernichtung wachsen, das die ihm zur Verfügung stehenden Produktivkräfte zur Reproduktion der Ausbeutung und der Unterdrückung verwendet und das zum Schutze seines Überflusses die sogenannte freie Welt mit Militär- und Polizeidiktaturen ausstattet."
PP 67: „Die Befreiung des Bewußtseins, von der ich gesprochen habe, meint nun mehr als Diskussion. Sie meint in der Tat — und muß in der erreichten Situation meinen — Demonstration, im wörtlichen Sinne: zeigen, daß hier der ganze Mensch mitgeht und seinen Willen zum Leben anmeldet, das heißt, seinen Willen zum Leben in einer befriedeten, menschlichen Welt."

[75] KG II, 135.

das summum bonum, für die Idee der besseren, glücklichen Welt ein — ein höheres Recht als das positive Recht einer legalen Gewalt[76]. Daher rechtfertigt hier „im gewissen Sinne" der Zweck die Mittel. Und das heißt: eine radikale und qualitative Änderung der Gewalt zur Erreichung des Ziels ist möglich und offenbar nötig[77].

Es ist daher zu erwarten, daß das System, das seine Rechte nicht kampflos aufgeben will, sich gegen die Revolutionäre wehren und zurückschlagen wird. Und so schreibt Marcuse jenen Satz nieder, den man „den meist zitierten" genannt hat: „Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte; da man sie schlagen wird, kennen sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, hat kein Dritter, und am allerwenigsten der

---

[76] KT 127 f.: „Aber ich glaube, daß es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein ‚Naturrecht auf Widerstand gibt, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben. Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen — nicht für persönlichen Vorteil und aus persönlicher Rache, sondern weil sie Menschen sein wollen. Es gibt keinen anderen Richter über ihnen außer den eingesetzten Behörden, der Polizei und ihrem eigenen Gewissen."
PP 62: „Ich möchte wenigstens ein paar Worte über das Widerstandsrecht sagen, weil ich erstaunt bin, immer wieder zu erfahren, wie wenig eigentlich ins Bewußtsein gedrungen ist, daß die Anerkennung des Widerstandsrechtes, nämlich der *‚civil disobedience'*, zu den ältesten und geheiligsten Elementen der westlichen Zivilisation gehört. Die Idee, daß es ein Recht gibt, das höher ist als das positive Recht, ist so alt wie diese Zivilisation selbst. Hier ist der Konflikt der Rechte, vor den jede mehr als private Opposition gestellt ist; denn das Bestehende hat das legale Monopol der Gewalt und das positive Recht, ja die Pflicht, diese Gewalt zu seiner Verteidigung auszuüben. Demgegenüber steht die Anerkennung und Ausübung eines höheren Rechtes und die Pflicht des Widerstandes als Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung der Freiheit, ‚civil disobedience', als potentiell befreiende Gewalt. Ohne dieses Widerstandsrecht, ohne dieses Ausspielen eines höheren Rechts gegen das bestehende Recht ständen wir heute noch auf der Stufe der primitivsten Barbarei."

[77] KG II, 146: „Ich komme zum Schluß. Das Verhältnis von Mittel und Zweck ist das ethische Problem der Revolution. In gewissem Sinne rechtfertigt der Zweck die Mittel, dann nämlich, wenn sie nachweislich den menschlichen Fortschritt in Freiheit fördern."
KG II, 143: „Lassen Sie mich jetzt das Problem zusammenfassen und neu formulieren. Im Sinne absoluter Sittlichkeit, das heißt im Sinne übergeschichtlicher Geltung, gibt es keinerlei *Recht*fertigung für Unterdrückung und Aufopferung um künftiger Freiheit und künftigen Glücks willen, weder für noch gegen die Revolution. Aber historisch stehen wir vor einer Unterscheidung und einer Entscheidung. Denn Unterdrückung und Aufopferung werden täglich von allen Gesellschaften erheischt, und man kann nicht anfangen — und dies möchte ich mit dem größtmöglichen Nachdruck sagen —, man kann nicht anfangen, moralisch und ethisch zu werden an einem willkürlichen, aber zweckmäßigen Schlußpunkt: dem Punkt der Revolution."
KG II, 131: „Nach diesen vorläufigen Erläuterungen möchte ich jetzt sagen, was ich unter Revolution verstehe. Unter Revolution verstehe ich den Sturz einer rechtmäßig etablierten Regierung und Verfassung durch eine soziale Klasse oder Bewegung, deren Ziel es ist, die gesellschaftliche wie die politische Struktur zu verändern. *Diese Definition schließt alle* militärischen Staatsstreiche, Palastrevolutionen und ‚präventiven' Gegenrevolutionen (wie den Faschismus und den Nationalsozialismus) aus, weil sie die grundlegende Gesellschaftsstruktur *nicht* verändern. Wenn wir die Revolution auf diese Weise definieren, können wir einen Schritt weiter gehen und sagen, daß eine derartig *radikale* und *qualitative* Änderung Gewalt einschließt."

Erzieher und Intellektuelle, das Recht, ihnen Enthaltung zu predigen"[78].

Abschließend sei noch kurz auf folgendes hingewiesen:

Sucht man nach einer Stellungnahme Marcuses zu der Frage, wie er selbst die Chancen für eine Realisierung dieser „Humanisierung der Erde" beurteilt, so sind zwei Antworten vorzufinden, eine relativ optimistische und eine skeptische, fast pessimistische[79].

Was die Unterschiede der Marcuseschen zur Marxschen Konzeption betrifft, so wurde wohl — um einiges zu nennen — deutlich, daß der Ansatz (nicht der Anstoß) beim ersten der Reichtum, beim anderen die Armut ist, daß bei unserem Autor das Individuum viel entschiedener im Mittelpunkt seiner Betrachtung und Bewertung steht, als es bei Marx der Fall war, und daß hier mit einem anderen Begriff von Entfremdung gearbeitet wird[80]. Diese Differenz ist Marcuse so bewußt, daß er der Überzeugung ist, daß heute ein neuer Begriff von Sozialismus diskutiert werden müßte[81].

Eine kritische Auseinandersetzung mit Marcuse, wenn sie einigermaßen gründlich sein soll, müßte notwendigerweise sehr umfangreich sein. Es geht ja zutiefst um wirklich grund-legende Fragen der philosophischen Anthropologie. Allein die Probleme der richtigen Beurteilung bzw. der Bewertung der menschlichen Triebe und damit zusammenhängend der Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit einer Ethik überhaupt — und damit das Kulturproblem — sind so vielschichtig und schwierig, daß es verständlich ist, wenn sich seit je die besten Denker damit befaßt haben. In diesen fundamentalen Punkten liegt das eigentliche Problem und nicht erst in der Frage der Realisierbarkeit dieser oder jener Sozialideen. Ohne Zweifel ist vieles bei Marcuse nur zu richtig. Um aber die Fülle des Richtigen von der Fülle des Falschen zu scheiden, dazu wäre eine eigene Studie vonnöten.

---

[78] KT 128.

[79] Vgl. PP 72, wo Marcuse bestreitet, daß es sich bei ihm um eine Utopie wandelt. — EM 268: „Aber es besteht die Chance, daß die geschichtlichen Extreme in dieser Periode wieder zusammentreffen: das fortgeschrittene Bewußtsein der Menschheit und ihre ausgebeutete Kraft. Aber das ist nichts als eine Chance. Die kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ. Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben."

[80] Verwiesen sei auf die ausgezeichneten Studien: Nikolaus Lobkowicz, Ursprung und Bedeutung des Marxschen Entfremdungsbegriffes, und Adrian Th. Peperzak, Der Glücksbegriff des Karl Marx für Individuum und Gemeinschaft, in: Trierer Theologische Zeitschrift 77 (1968), Heft 4.

[81] Vgl. PP 69 ff. und 76 ff.